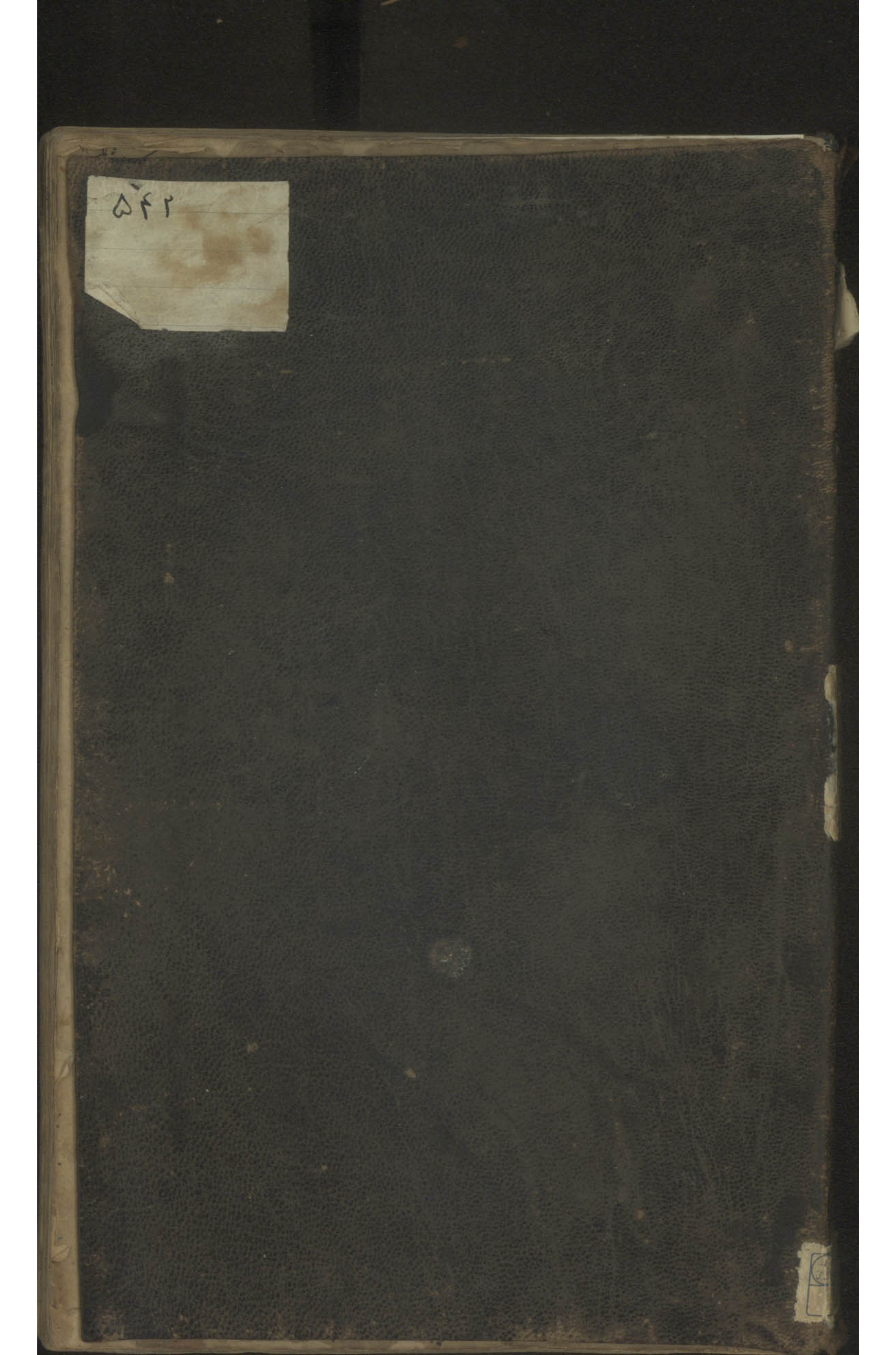
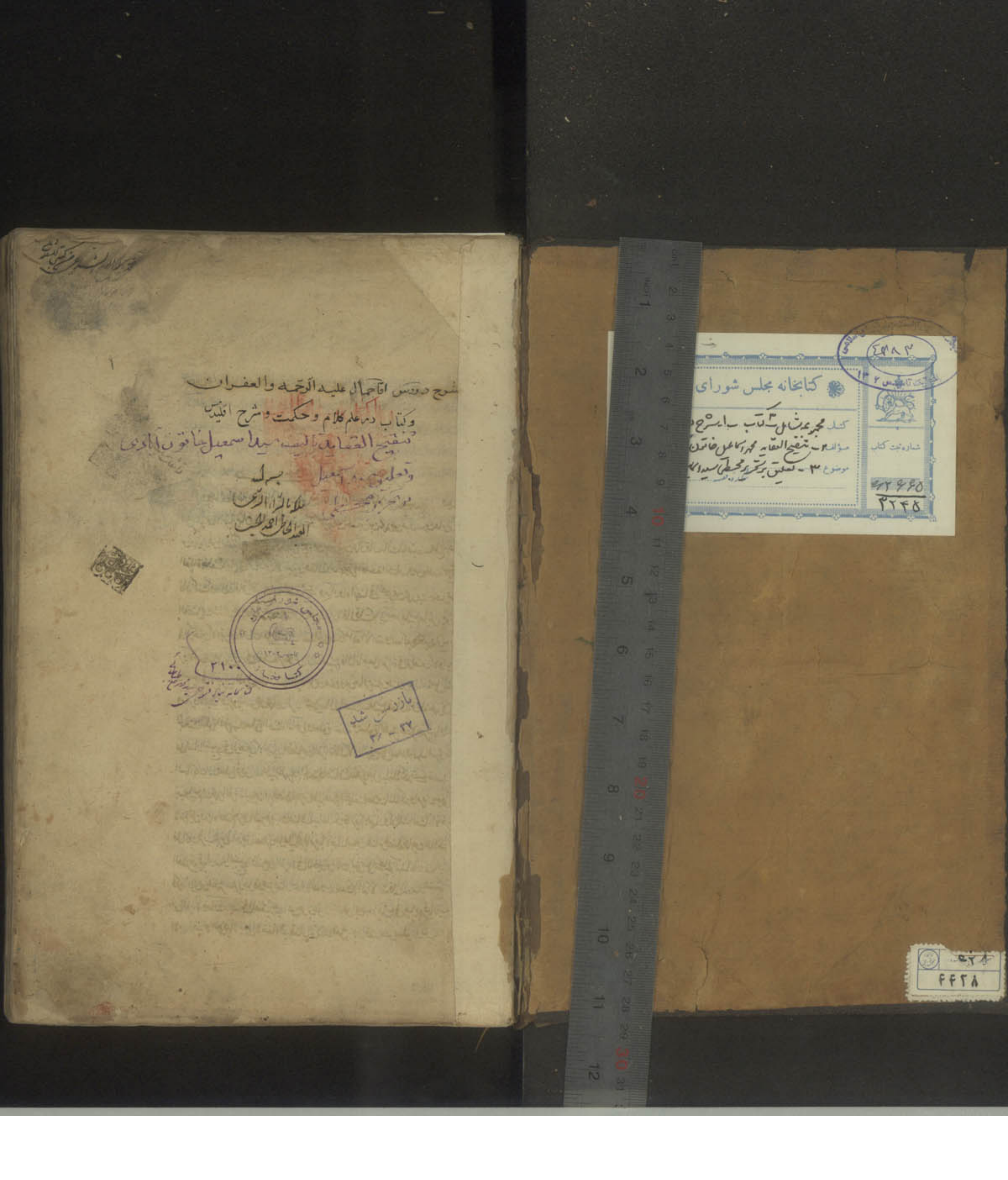



شرح دروس آقا جمال علیه الرحمه والغفران
وکتاب در علم کلام وحکمت وشرح اقلیدس
تنقیح القصاید للسید میرزا اسمعیل خاتون آبادی
بسمله
كتابخانه مجلس شوراى
مجموعه شامل ۳ كتاب
تنقيح العقايد
شماره ثبت كتاب
2665
2245
4283



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله ويجزي في غيرهما من الركعات الحمد وحدها او التسبيح بالاربع المشهورة **اقول** ويدل
١ على ذلك من الاخبار ما رواه محمد بن يعقوب في الصحيح عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي
بن مهزيار عن النضر بن سويد عن محمد بن ابي حمزة عن معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن
القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين فقال الامام يقرا فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح
٢ فاذا كنت وحدك فاقرا فيهما وان شئت فسبح وما رواه ايضا في الصحيح عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم ما يجزي من القول
في الركعتين الاخيرتين قال ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع وما
٣ رواه محمد بن علي بن بابويه في الفقيه مرسلا عن الرضا عليه السلم قال انما جعل القراءة في الركعتين الاولتين
والتسبيح في الاخيرتين للفرق بينما فرضه الله عز وجل من عنده وبين ما فرضه من عنده رسول الله صلى الله عليه واله
٤ وما رواه ايضا فيه عن الحسن عن محمد بن عمران العجلي سال ابا عبد الله عليه السلم فقال لاي علة يجهر في صلوة
الجمعة وصلوة المغرب وصلوة العشاء الاخرة وصلوة الغداة وصلوة الظهر والعصر لا يجهر فيهما ولاي
علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة قال لان النبي صلى الله عليه واله لما اسري به الى
السماء كان اول صلوة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة فاضاف الله عز وجل اليه الملائكة تصلي خلفه وامر
نبيه عليه السلم ان يجهر بالقراءة ليبين لهم فضله ثم فرض عليه العصر ولم يضف احدا من الملائكة وامره ان يخفي القراءة
لانه لم يكن وراءه احد ثم فرض عليه المغرب واضاف اليه الملائكة فامره بالاجهار وكذلك العشاء الاخرة
فلما كان قرب الفجر نزل ففرض الله عز وجل عليه الفجر فامره بالاجهار ليبين للناس فضله كما بين للملائكة فلهذه
العلة يجهر فيها وصار التسبيح افضل من القراءة في الاخيرتين لان النبي صلى الله عليه واله لما كان في الاخيرتين
ذكر ما راى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله فلذلك صار التسبيح افضل
٥ من القراءة وما رواه ايضا في الفقيه صحيحا عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم في رجل جهر فيما لا ينبغي
الاجهار فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة

وان فعل

وان فعل ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته وقال قلت له رجل نسي القراءة في الاولتين
٦ فذكرها في الاخيرتين فقال يقضي القراءة والتسبيح والتكبير الذي فاته في الاولتين ولا شيء عليه وما رواه
محمد بن الحسن الطوسي في الكتابين صحيحا عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن الحلبي عن عبيد بن
زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الركعتين الاخيرتين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك
٧ وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء وما رواه ايضا فيهما حسنا عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسن
بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن علي بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلم قال سالته عن الركعتين الاخيرتين
ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرا فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فهما سواء قال قلت فاي ذلك
٨ افضل قال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرات وما رواه ايضا فيهما حسنا عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن الحسن بن علان عن محمد بن حكيم قال سالت ابا الحسن عليه السلم ايما افضل القراءة
٩ في الركعتين الاخيرتين او التسبيح فقال القراءة افضل وما رواه ايضا فيهما صحيحا عن الحسين بن
سعيد عن صفوان عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا كنت اماما فاقرا في الركعتين
١٠ الاخيرتين فاتحة الكتاب وان كنت وحدك فيسعك فعلت او لم تفعل وما رواه فيهما ايضا صحيحا
عن سعد عن احمد بن محمد عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله
١١ عليه السلم قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر وما رواه
ايضا في التهذيب في الحسن عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن يوسف بن عقيل عن محمد بن
قيس عن ابي جعفر عليه السلم قال كان امير المؤمنين عليه السلم اذا صلى يقرا في الاولتين من صلوة الظهر سرا
ويسبح في الاخيرتين على نحو من صلوة العشاء وكان يقرا في الاولتين من صلوة العصر سرا ويسبح
١٢ في الاخيرتين على نحو من صلوة العشاء وكان يقول اول صلوة احدكم الركوع وما رواه ايضا فيه في
الصحيح عن علي بن مهزيار عن النضر بن سويد عن محمد بن ابي حمزة عن معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين فقال الامام يقرا فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح
فاذا كنت وحدك فاقرا فيهما وان شئت فسبح **اقول** وهذه الرواية بعينها رواية الكافي في الصدر
١٣ وما رواه ايضا فيه في الحسن عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن ابن ابي عمير عن جميل بن
دراج قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عما يقرا الامام في الركعتين في اخر الصلوة فقال بفاتحة الكتاب ولا
١٤ يقرا الذين خلفه ويقرا الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحة الكتاب وما رواه ايضا فيه في الحسن عن
محمد بن احمد بن يحيى عن ابي اسحق عن عمرو بن عثمن عن محمد بن عذافر عن ابي عبد الله عليه السلم قال سالته عن

دخولی مع من اقرا خلفه فی الرکعة الثانیة فیرکع عند فراغی من قراءة ام الکتاب فقال تقرا فی الاخراوین
کی تکون قد قرات فی الرکعتین ومارواه ایضا فیه فی الصحیح عن الحسین بن سعید عن صفوان عن ١٥
ابن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان کنت خلف الامام فی صلوة لا یجهر فیها بالقراءة حتی یفرغ وکان الرجل
مامونا علی القران فلا تقرا خلفه فی الاولیین وقال یجزیک التسبیح فی الاخیرتین قلت ای شیء تقول
انت قال اقرا فاتحة الکتاب ومارواه فی الفقیه فی الضعیف عن وهیب بن حفص عن ابی بصیر ١٦
عن ابی عبد الله علیه السلام قال ادنی ما یجزی من القول فی الرکعتین الاخیرتین ثلث تسبیحات یقول سبحان الله
سبحان الله سبحان الله ومارواه ایضا فی الفقیه صحیحا عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال لا تقرانّ ١٧
فی الرکعتین الاخیرتین من الاربع الرکعات المفروضات شیئا اماما کنت او غیر امام قال قلت فما اقول
فیهما قال ان کنت اماما او وحدک فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات تکمله تسع
تسبیحات ثم تکبر وترکع وما ذکره فی الفقیه من غیر ان یعلم انه روایة بل علی الاحتمال قوله وقل فی ١٨
الرکعتین الاخیرتین اماما کنت او غیر امام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ثلث مرات
وان شئت قرات فی کل رکعة منها الحمد الا ان التسبیح افضل ومارواه ایضا فیه فی الصحیح عن زرارة ١٩
بن اعین قال قال ابو جعفر علیه السلام کان الذی فرض الله عز وجل علی العباد عشر رکعات وفیهن القراءة
ولیس فیهن وهم یعنی سهوا فزاد رسول الله صلی الله علیه وآله سبعا وفیهن السهو ولیس فیهن قراءة
فمن شک فی الاولیین اعاد حتی یحفظ ویکون علی یقین ومن شک فی الاخیرتین عمل بالوهم وما
رووه وقد رویناه عن علی علیه السلام انه قال اقرا فی الاولیین وسبح فی الاخیرتین رواه الحارث عنه ومارواه ٢٠
فی الفقیه ایضا فی الصحیح عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال وان کنت خلف امام فلا تقرانّ شیئا ٢١
فی الاولیین وانصت لقراءته ولا تقرانّ شیئا فی الاخیرتین فان الله عز وجل یقول للمؤمنین
واذا قرئ القران یعنی فی الفریضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون فالاخیرتان
تبع للاولیین ومارواه فی الفقیه ایضا فی الصحیح عن عمر بن اذینة عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام ٢١
قال اذا ادرک الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام یحتسب بالصلوة خلفه جعل ما ادرک اول
صلوته ان ادرک من الظهر او العصر او العشاء الاخرة رکعتین وفاته رکعتان قرا فی کل رکعة مما
ادرک خلف الامام فی نفسه بام الکتاب فاذا سلم الامام قام فصلی الاخیرتین لا یقرا فیهما انما هو تسبیح
وتهلیل ودعاء لیس فیهما قراءة وان ادرک رکعة قرا فیها خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرا ام الکتاب
ثم قعد فتشهد ثم قام فصلی رکعتین لیس فیهما قراءة ومارواه فی الاحتجاج الشیخ الصدوق فی کتاب ٢٢

محمد بن

محمد بن عبد الله الحمیری الی صاحب الزمان علیه السلام کتب الیه فی سنة ثمان وثلثمائة سأله فیه عن مسائل کثیرة فیها
سأل عن الرکعتین الاخراوین قد کثرت فیهما الروایات فبعض یروی ان قراءة الحمد وحدها افضل
وبعض یروی ان التسبیح فیهما افضل فالفضل لای هما لنستعمله فاجاب علیه السلام قد نسخت قراءة ام الکتاب
فی هاتین الرکعتین التسبیح والذی نسخ التسبیح قول العالم علیه السلام کل صلوة لا قراءة فیها فهی خداع
الا للعلیل او من یکثر علیه السهو فیتخوف بطلان الصلوة علیه فهذا ما حضرنی من الاخبار فی هذا
المقام واما ما ذکره العلماء والفقهاء رضوان الله ورحمته علیهم فمنها ما ذکره العلامة رحمه الله فی المختلف
حیث قال اجمع علماؤنا علی التخییر بین الحمد وحدها والتسبیح فی الثالثة والرابعة لکن اختلفوا
فی مقامات ثلثة الاول قدر التسبیح قال الشیخ فی النهایة والاقتصاد انه ثلث مرات سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اکبر یکون اثنتی عشرة تسبیحة وهو الظاهر من کلام ابن ابی عقیل لانه قال السنة
فی الاواخر التسبیح وهو ان یقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر سبعا او خمسا وادناه
ثلاثا فی کل رکعة وقال السید المرتضی عشر تسبیحات وهو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر
ثلث مرات ثم یقول فی الثالثة والله اکبر وهو اختیار الشیخ فی الجمل والمبسوط وابن ادریس وسلار وابن
البراج وقال علی بن بابویه وسبح فی الاخراوین اماما کنت او غیر امام تقول سبحان الله والحمد لله و
لا اله الا الله والله اکبر ثلثا فیکون الواجب عنده تسع تسبیحات ورواه ابنه فی الفقیه وهو اختیار
ابی الصلاح وقال ابن الجنید والذی یقال مکان القراءة تحمید وتسبیح وتکبیر یقدم ما شاء وقال المفید
اقله اربع تسبیحات وهی سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر مرة واحدة وهو الحق عندی
لنا ما رواه زرارة فی الصحیح قال قلت لابی جعفر علیه السلام ما یجزی من القول فی الرکعتین الاخیرتین قال ان
تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر وتکبر وترکع وفی الصحیح عن عبید بن زرارة عن ابی
عبد الله علیه السلام عن الرکعتین الاخیرتین من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبک وان شئت فاتحة
الکتاب فانها تحمید ودعاء وکان والاصل براءة الذمة من الزاید فلا یثبت الا بدلیل ولم یظفر به
ولان الزاید علی ما ذکرناه تکلف وحرج فیکون منفیا بالاصل وبقوله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من
حرج احتج ابن بابویه بما رواه محمد بن حمران عن الصادق علیه السلام قال وصار التسبیح افضل من القراءة فی
الاخیرتین ذکر ما رای من عظمة الله عز وجل فدهش وقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله فلذلک صار
التسبیح افضل من القراءة ولیس فیه دلالة ناصة علی المراد اذ لم ینص فیه علی التسع احتج ابن المعید بما رواه
عبد الله الحلبی عن الصادق علیه السلام قال اذا قمت فی الرکعتین الاخیرتین لا تقرا فیهما فقل الحمد لله وسبحان الله

والله اكبر وهذا الحديث الذي ذكرناه اولاً اصح ما بلغنا في هذا الباب وقال ايضاً الظاهر من كلام
ابن بابويه ان التسبيح في الاخيرتين افضل من القراءة للامام والماموم والمنفرد وهو قول ابن ابي
عقيل وابن ادريس والظاهر من كلام الشيخ في النهاية والجمل والمبسوط التخيير ولم يفصل شيئاً ومن كلامه
في الاستبصار ان ذلك في حق المنفرد اما الامام فالافضل له القراءة وقال ابن الجنيد يستحب للامام المتيقن
انه لم يدخل في صلوته احد ممن سبقه بركعة من صلوته ولم يدخل ان يسبح في الاخيرتين ليقرا فيهما من يقرا
في الاوليين من المامومين وان علم بدخولهم لم باس بذلك يقرا فيهما بالحمد ليكون ابتداء صلوة الداخل
بقراءة فيهما والمنفرد مخير ايهما فعل احتج القائلون بالتسوية بما رواه علي بن حنظلة قال سالت اباعبدالله
عليه السلام عن الركعتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرا فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فهو
سواء قال قلت فاي ذلك افضل وقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرات احتج
الاخرون بما رواه محمد بن حكيم قال سالت ابا الحسن عليه السلام ايما افضل القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح
فقال القراءة افضل قال الشيخ الوجه في هذه الرواية انه اذا كان اماما كان القراءة افضل لما رواه منصور بن
حازم عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا كنت اماما فاقرا في الركعتين الاخيرتين فاتحة الكتاب وان كنت وحدك
فيسعك فعلت او لم تفعل وقال في الذكرى قراءة الفاتحة متعينة في الاوليين من كل صلوة ولا يجب عيناً
في ثالثة المغرب والاخريين من الرباعيات بل يتخير بينها وبين التسبيح عند علمائنا وبه قال ابوحنيفة والنخعي
والثوري واحمد في رواية لان علياً عليه السلام قال اقرا في الاوليين وسبح في الاخريين ومن طريق الخاصة قول الباقر
عليه السلام وقد ساله زرارة ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر ويكبر ويركع ولانها لو وجبت في باقي الركعات لسن الجهر بها في بعض الصلوات كالاوليين وقال
الشافعي والاوزاعي واحمد في رواية يجب الفاتحة في كل ركعة من الاوائل والاواخر لان النبي صلى الله عليه وآله قرا في الاخريين
من الظهر بام الكتاب ونحن نقول بموجبه اذ هو واجب مخير وقال يجب الفاتحة في الاوليين خاصة وقال
الحسن يجب في كل ركعة واحدة ايهما شاء لقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعن مالك انه يجب ان يقرا في
معظم الصلوة ففي الثلاثية يقرا الفاتحة في الركعتين وفي الرباعية يجب في ثلث اقامة للاكثر مقام الجميع
وقال ابوحنيفة لا يجب التسبيح ولا القراءة في الاخريين بل يخير بالسكوت ولو لم يقرا في الاوليين قرا في
الاخريين ثم قال ره روي ان التسبيح افضل من القراءة وروي العكس وروي استحباب القراءة للامام
والتسبيح للماموم وهو حسن وروي التساوي وقال بعضنا يكره القراءة في الاخريين ولو نسي القراءة
في الاوليين قيل يجب في الاخريين لئلا يخلو الصلوة من قراءة وقيل لا يسقط التخيير وهو اقوى ولا يجب

ما يجب في الفاتحة من الاخفات واختلف في كيفية التسبيح فالاقوى الاكتفاء بقوله سبحان الله و
الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر مرة واحدة لحديث الباقر عليه السلام والشيخ قولان احدهما يكرر ذلك ثلث
مرات عدا التكبير فانه يقوله في الاخيرة فيكون عشرات وبه قال ابن ابي عقيل والمرتضى وقال حريز بن عبدالله
السجستاني تسع تسبيحات فاسقط التكبير من الثالث لقول الباقر عليه السلام وان كنت اماما فقل سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع وبه قال الصدوق والثاني للشيخ اثنتا عشرة مرات
فيضيف الله اكبر في الثلاث والاصل براءة الذمة من الوجوب فيحمل هذه الروايات على الاستحباب جمعاً
بين الادلة والاقرب جواز هذا الترتيب عملاً بالمنقول وقد روي عن الصادق عليه السلام فقل الحمد لله وسبحان الله
والله اكبر والاولى الاول لحصول يقين البراءة به هذا وقال المحقق ره في المعتبر يجزي بدل الحمد في الاواخر
تسبيحات اربع صورتها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وقد اختلف قول الاصحاب فيما
يقوم مقام الحمد فقال المفيد ره بما قلناه ورواه زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول
في الركعتين الاخيرتين قال ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتركع وقال الشيخ
ره هو مخير بين القراءة وعشر تسبيحات وكذا قال ابن ابي عقيل وعلم الهدى في المصباح قال يقول
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ويزيد في الثالثة والله اكبر وقال حريز بن عبدالله
السجستاني في كتابه تسع تسبيحات واسقط التكبير من الثالثة رواه عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال لا تقرا في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت او غير امام قلت
ما اقول قال ان كنت اماماً فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع وبه قال
ابوجعفر بن بابويه وقال في النهاية يكرر ذلك ثلث مرات مع كل مرة والله اكبر فيكون اثني عشر فصلاً و
قد روى زرارة ايضاً قال سالت اباعبدالله عليه السلام عن الاخريين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر
لذنبك وعن علي بن حنظلة عن ابي عبدالله عليه السلام سالته عن الركعتين ما اصنع فيهما قال ان شئت فاقرا
فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فهو سواء وفي رواية الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا قمت في
الركعتين لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ثم اختلف الروايتان ايهما افضل ففي رواية
هما سواء وفي اخرى التسبيح افضل وفي رواية ان كنت اماماً فالقراءة افضل وان كنت ماموماً فيسعك
فعلت او لم تفعل والوجه عندي بالجواز في الكل اذ لا ترجيح وان كانت الرواية الاولى اولى وما ذكره في
النهاية احوط لكن ليس بلازم وهل ترتيب هذا الذكر لازم الاشبه لا لاختلاف الرواية فيه فقد روى الحلبي
عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا قمت في الاخريين لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر وقوله لا

تقرأ الحمد وحدها بل هي يعني غير كالتي قال الشيخ فادني هذا وقال المصنف رحمه الله في الذكرى يجزي بدل الحمد
اختيارا في الثالثة من المغرب والاخيرتين من الظهرين والعشاء التسبيح عند علمائنا اجمع وروى
العامة عن علي عليه السلام انه قال اقرأ في الاوليين وسبح في الاخريين ان يقول سبحان وروينا في الصحيح عن
زرارة عن الباقر عليه السلام يجزيك في الركعتين الاخيرتين ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر وتكبر وتركع والمفيد رحمه الله اقتصر على مضمون هذه الرواية والشيخ في النهاية والاقتصاد ذكر ذلك
ثلاثا فيكون اثنى عشرة وفي ط وتبعه جماعة عشرا وهي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات
ثم يقول في الثالثة والله اكبر وفي كتاب حريز تسع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلاثا واختاره
ابن بابويه وابو الصلاح وهذه الاقوال لم نجد بها شاهدا صريحا الا ما رواه حريز عن زرارة عن الباقر
عليه السلام قال ان كنت اماما فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع قال
ابن ادريس يجزي التسبيح اربع وعشرة عشر وقال ابن الجنيد الذي يقال مكان القراءة تحميد وتسبيح
وتكبير يقدم ما شاء ويشهد له صحيح عبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام اذا كنت في الركعتين الاخيرتين لا
تقرأ فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر وفي صحيح عبيد بن زرارة عنه عليه السلام في الركعتين الاخيرتين
من الظهر تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وان شئت فاتحة الكتاب وروى علي بن حنظلة عنه
عليه السلام ان شئت الفاتحة وان شئت فاذكر الله وقال صاحب البشرى جمال الدين بن طاوس رحمه الله لو
ره الى اجزاء الجميع لعدم الترجيح واورد على نفسه التخيير بين الوجود والعدم وهو غير معهود و
اجاب بالتزامه كالمسافر في مواضع التخيير وفي المعتبر الوجه جواز الكل وان كانت رواية الاربع
اولى والاكثر احوط ولكنه لا يلزم وهو قول قوي لكن العمل بالاكثر اولى مع اعتقاد الوجوب
ثم قال تنبيهات احدها هل يجب الترتيب فيه كما صورته في رواية زرارة الظاهر نعم اخذا بالمتيقن
ونفاه في المعتبر للاصل مع اختلاف الرواية الثاني هل يجب الاخفات فيه الاقرب نعم تسوية بينه
وبين المبدل ونفاه ابن ادريس للاصل وعدم النص قلنا عموم الاخفات في الفريضة كالنص مع
احتفافه بالاحتياط الثالث هل يسقط التخيير بنسيان القراءة في الاوليين المشهور لا لعموم
شرعيته وقال في المبسوط ان نسي القراءة في الاوليين لم يبطل تخييره وانما الاولى له القراءة لئلا يخلو
الصلوة منها وقد روي انه اذا نسي في الاوليين القراءة تعين في الاخيرتين ولم نظفر بحديث صريح
في ذلك ولكن روى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في الناسي الفاتحة لا صلوة له وروى الحسين بن
حماد عن الصادق عليه السلام قال قلت له اسهو عن القراءة في الركعة الاولى قال اقرأ في الثانية قلت اسهو

في الثانية

في الثانية قال اقرأ في الثالثة قلت اسهو في صلوتي كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلوتك
وهذه يظهر منها تعين القراءة للناسي لكنه غير مصرح به اذ الامر بالقراءة وان كان للوجوب الا انه لا ينافي
التخيير بينها وبين التسبيح فان كل واحد من خصال التخيير يوصف بالوجوب وقال في ف ان نسي القراءة
في الاوليين قرأ في الاخيرتين واحتج بهذه الرواية واورد رواية معوية بن عمار الاتية دليلا على بقاء التخيير
ثم جعل القراءة احوط الرابع في المفاضلة بين القراءة والتسبيح فقال ابن ابي عقيل التسبيح افضل
ولو نسي القراءة في الاوليين لرواية معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في ناسي القراءة في الاوليين فيذكر
في الاخيرتين قال اني اكره ان اجعل اخر صلوتي اولها وظاهر ابني بابويه افضلية التسبيح للامام و
المأموم وهو مختار ابن ادريس وفي الاستبصار الامام افضل له القراءة وابن الجنيد يستحب للامام التسبيح
اذا تيقن انه ليس معه مسبوق وان علم دخول المسبوق او جوزه قرأ ليكون ابتداء الصلوة للداخل بقراءة
والمأموم يقرأ فيهما والمنفرد يجزيه مهما فعل وظاهر الشيخ في اكثر كتبه المساواة والذي رواه محمد بن حكيم
عن ابي الحسن عليه السلام افضلية القراءة واطلق وروى منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام يقرأ الامام ويتخير
المأموم وروى معوية بن عمار عنه عليه السلام قراءة الامام وتخير المنفرد وروى علي بن حنظلة عنه عليه السلام هما والله سواء ان
شئت سبحت وان شئت قرأت وسأله عن الافضل وروى الحلبي عنه عليه السلام اذا قمت في الركعتين لا تقرأ فيهما
وخامسها اجمع الاصحاب على الاجزاء بالحمد في الاخيرتين وهو في رواية جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله
عما يقرأ الامام في الركعتين في آخر الصلوة فقال بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذي خلفه ويقرأ الرجل فيهما اذا
صلى وحده بفاتحة الكتاب وغيرها من الروايات وسادسها يجوز ان يقرأ في ركعة من الاخيرتين ويسبح
في الاخرى لان التخيير في الركعتين تخيير في كل واحدة منهما وفي رواية الحسين بن حماد اشعار به لان قوله اقرأ
في الثالثة متوسط التخيير في الرابعة هذا ما ذكره العلماء العظام والفقهاء الكرام رضوان الله عليهم مشتملا
على اكثر الاقوال بل جميعها للعامة والخاصة منطويا على جل ما استدلوا به من الدلائل في هذه المسئلة من العقل
والنقل وانا اقول وبيده ازمة التوفيق اذا نظرنا في الاخبار المروية في هذا الباب وجدنا مما يستفاد منها
ان الامام في الركعتين الاخيرتين يقرأ وجوبا او استحبابا وبالجملة الافضل له القراءة كما في الخبر الاول
الامام يقرأ وكما في الخبر التاسع اذا كنت اماما فاقرأ وكما في الخبر الثاني عشر الامام يقرأ والثالث عشر عليها يقرأ
الامام فقال بفاتحة الكتاب ولا ينافيه ما في الخبر السابع عشر لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين من الاربع
اماما كنت او غير امام والثامن عشر ليس فيهن قراءة والحادي والعشرين ليس فيهما قراءة ونظائرها لانها
مخالفة للاجماع وعمل العصابة المعول عليه عندنا وثانيا اذ كان الافضل له القراءة فلا ينافيه النهي او

النفي عن القراءة الواجبة كما في الركعتين الاولتين فالمعنى انه لا تقرأن على سبيل الوجوب اي ليس فيهما
قراءة واجبة وكذا ليس فيهن قراءة واجبة وفيهما قراءة واجبة وليس المتعارف في مثل هذه العبارة
الا هذا ومع قطع النظر عن هذا فليس يعارض هذه الاخبار الاخبار الاولة وعمل العصابة مع
عدم المخالف من احد من الناس هذا اوله ما يستفاد منها والثاني مما يستفاد منها ان المأموم
يجب عليه الانصات والسكوت ان سمع قراءة الامام المقتدى به والا فالافضل له التسبيح ولا
ينبغي له القراءة كما في الخبر الاول ومن خلفه يسبح والثاني عشر ومن خلفه يسبح والثالث عشر ولا يقرأه
الذين خلفه والخامس عشر فلا تقرأ خلفه في الاوليين ويجزيك التسبيح في الاخيرتين والسابع عشر لا تقرأن
والثامن عشر ليس فيهن قراءة والعشرين ولا تقرأن شيئا في الاخيرتين فان الله عز وجل يقول للمؤمنين
واذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا والحادي والعشرين ليس فيهما
قراءة وسائر عمومات الاخبار المطلقة ولا ينافيه العمومات لو كانت منافية لعدم المنافاة بين العام
والخاص **والثالث** مما يستفاد منها ان المنفرد يجوز له ويخير بين القراءة والتسبيح في الركعتين الاخيرتين
وكون القراءة افضل له او التسبيح اوهما على حد سواء له فالكل محتمل وبايها اخذت من باب التسليم وسعك
اما كونه مخيرا بين القراءة والتسبيح وجواز كل له فكما في الخبر الاول وان كنت وحدك فاقرأ فيهما و
ان شئت فسبح صريحا وفي الخبر الثاني بعمومه وفي الثالث بظهوره وفي الرابع بالفحوى الصريح
وفي السادس نصا صريحا وكذا في السابع نصا صريحا وبالثامن بالفحوى الصريح وفي التاسع نصا
صريحا وفي الحادي عشر بظهوره وفي الثاني عشر نصا صريحا وفي الخامس عشر نصا صريحا حيث قال
يجزيك التسبيح وانا اقرأ فاتحة الكتاب وفي السادس عشر بعمومه ولا ينافيه الخبر الثالث لان الفرق
يحصل بمجرد التخيير وكذا لا ينافيه الخبر العاشر لانه قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرأ فيهما
فقل فالظاهر ان لا تقرأ فيهما نفي لا نهي وصيغته خبر فكانه قال اذا لم يكن من يقرأ فقل الحمد لله وسبحان
الله والله اكبر بدليل الفاء في قوله فقل فيكون مآل المعنى انك ان لم تقرأ فقل وهذا لا يدل على
المنع من القراءة وايضا يحتمل احتمالا كما ذكره الشيخ في الاستبصار ان يكون انما نهاه ان يقرأهما
معتقدا انه لا يجوز غير القراءة وايضا يحتمل احتمالا كما ذكره الشيخ انه لا يجوز دون ان يقرأهما على وجه
الاختيار او طلب الفضل وعلى هذين الاحتمالين لا يجوز التمسك به في عدم جواز القراءة مع تعارضه
للاخبار المتكثرة المستفيضة الصريحة في التخيير مع ان الاحتمال الاول ليس باحتمال بل هو ظاهر اللفظ
الذي خلافه خارج عن الظواهر المتمسك بها بدليل الفاء كما ذكرنا وكذا لا ينافيه ما في الخبر الثالث عشر

ويقرأ الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحة الكتاب لان قراءة فاتحة الكتاب لا ينافي قراءة غيرهم ايضا وكذا كلامهم
وكذا لا ينافيه ما في الخبر السابع عشر لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين اماما كنت او غير امام لان هذا الخبر متروك
الظاهر قطعا لمخالفته للاخبار الكثيرة الصحيحة المعمولة المعول عليها وللاجماع في شأن الامام فلا بد قطعا من
حمله على النهي عن وجوب القراءة اي لا تقرأن قراءة معتقدة وجوبها او قراءة معتقدة تعيينها دون تخييرها
بدلالة الاخبار السابقة ولو سلمنا عدم الحمل على هذا او سلمنا ظاهره فلا يعارض الاخبار الكثيرة ولو
مع ما في معناه من الاخبار الدالة على مضمونه ولا يحتمل جمعهما بحمله على غير الامام وهي على الامام لتصريحه
بنهي الامام وغيره ولا ينفع السيد الجليل المعاصر صاحب المقامات حيث منع القراءة للمأموم والمنفرد حيث
وقع النهي عن القراءة ويخص القراءة للامام حيث وقع القراءة لتصريح النهي فيه بالنسبة الى الامام والمأموم
وكذا لا ينافيه ما في الثامن عشر والحادي والعشرين ليس فيهن او فيهما قراءة لان المتعارف في مثل هذه
العبارة عدم التعيين لا عدمها اصلا ويؤيده علة الفرق لان الفرق يتم بعدم التعيين وعلى تقدير التسليم
لا يعارض الاخبار وكذا لا ينافيه التاسع عشر لانه من طريق العامة وعلى تقدير صحته يسبح في الاخيرتين
لا ينافي وقرأ ايضا في الاخيرتين على سبيل التخيير وكذا لا ينافيه الخبر العشرين فالاخيرتان تبع للاوليين
لان هذا بظاهره بل بصريحه في المأموم وكلامنا في المنفرد فلا منافاة واما جواب الصاحب عليه السلام فقد نسخت
قراءة ام الكتاب في الذي نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام لانا وان جوزنا النسخ بالنسبة الى الائمة عليهم السلام لقوله
خذوا بالاحدث واحاديثنا فيه الناسخ والمنسوخ كالقرآن لا كما يقول العامة قد نسخ النسخ بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله وتبعهم الخاصة من غير علم حتى من اهل عصرنا لكن لما بين النسخ عليه السلام لا يستفاد منه الا الافضلية
حيث قال عليه السلام والذي نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج على ما في النسخ الصحيحة وهو
الظاهر اي نقصان لا خداع على ما في بعض النسخ لان النقص يناسب الفضيلة لا الجواز ويؤيده انه سأل
عن الافضلية فالنسخ متوجه الى نسخ الفضيلة لا الجواز ويؤيده ايضا جوازه للعليل وغيره على انه لو لم يكن
الخبر شاذا نادرا بل كان مستفيضا يمكن معارضته للاخبار السابقة المعاضدة بتسلمها بين العصابة
حتى صارت كانها الاصل لعملنا به مع انا لسنا بقاطع في الطريق لعدم حضورنا الآن العلم برواته وسنده
هذا واما كون افضلية التسبيح منها او افضلية القراءة منه او تساويهما على حد سواء فالكل محتمل وبايها
اخذت من باب التسليم وسعك فلان الاخبار بكل منها وقعت وكلها قوية متعارضة ولا يعلم الترجيح و
الجمع من وجه بل متكافية فلا بد في هذه الصورة من التوقف والارجاء ان امكن التعويق والا فالعمل بايها
اخذت من باب التسليم وسعك فتأخير التسبيح في الاول بقوله ان شئت والاجزاء في الثاني يكافي بافضلية

التسبيح المستفادة من الثالث والرابع والسادس والسابع متكافيان حيث اخر القراءة في واحد واخر الذكر في اخر
وصرح بالتساوي وافضلية القراءة في الثامن متكاف بمعنى العاشر وافضلية القراءة الناشية من الثالث عشر
والخامس عشر والسادس عشر متكاف بمعنى السابع عشر والثامن عشر والامر بالتسبيح في التاسع عشر متكاف بمعنى
القراءة الناشية من العشرين والثاني والحادي والعشرين متكاف بمعنى الثاني والعشرين فتكافى الاخبار
وبانها اخذت من باب التسليم وسعة والرابع مما يستفاد منها ان القراءة والتسبيح واجب تخييري بالنسبة
الى المخير بينهما بمعنى ايهما اختار فهو الواجب شايع والتسبيح مخير بين خمس عبارات مستفادة من الاخبار
المفصلة والمجملة محمولة عليها جمعا ولا يجوز للمسبح غير هذه العبارات الخمس فمن اختار غيرها فصلوته باطلة
لانه ابتدع وخرج عن ما امر به بعد ما اطلع على المأمور به اولها واكملها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث
مرات تكملة تسع تسبيحات وثانيها وهو الاولى في الكمال والاجزاء سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
وثالثها الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ورابعها سبحان الله والحمد لله واستغفر الله وخامسها وهو
ادنى ما يجزي سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثا فهذه هي العبارات الخمس لا يجوز العدول عنها ولا تغييرها
ولا تقديمها وتأخيرها والاخبار المطلقة محمولة على هذه المفصلة جمعا وما قاله العلماء والفقهاء رحمهم الله
غير ما ذكرنا خروج عن النص وعدول عن الحق وقول بالرأي باطل عندي كالعشرة التي قالها المرتضى وغيره
مما ذكروا رضوان الله عليهم وهذه العبارات افراد الواجب التخييري ايها اختار المكلف فقد برئت ذمته
عن عهدة التكليف واجزاه وكون البعض اكمل لا ينافيه وكون البعض ادنى ما يجزي والخامس مما يستفاد
منها انه لا فرق بين ثالثة المغرب والاخيرتين من الرباعية لان الركعتين الاخيرتين في مقابلة الاوليين بعمومه
يشمل جميع ما هو في مرتبة الثالثة والرابعة وفي الثامن عشر وغيره تصريح بذلك وتخصيص السابع عشر
من الاربع الركعات المفروضات لا ينافيه لان التخصيص بالذكر لا ينفي ما عداه ولو سلمنا فهو معارض
بالثامن عشر ويبقى الباقي على عمومه من غير معارض هذا ما تعلق بتحقيق الحق في هذه المسألة واما ما يتعلق
بما نقلنا من هؤلاء الاعلام من الجرح والتعديل فيقتضي بسطا من الكلام خارجا عن قانون وضع الكتاب
والله المستعان وعليه التكلان قوله اربعا بان يقولها مرة وهو المدلول عليه بالخبر الثاني المروي عن زرارة
صحيحا وقولا وشيعا باسقاط التكبير من الثالث على ما دلت عليه رواية حريز وهي الرواية السابعة عشر المنقولة
عن زرارة صحيحا فقدمها لانها اقوى بما ذكره لا لقوة سندها واما ما ذكره من العشر الذي هو المنسوب الى المرتضى
والشيخ في الجمل والمبسوط وابن ادريس وسلار وابن البراج والاثني عشر الذي هو مذهب الشيخ في النهاية و
الاقتصاد فلا دليل عليهما اصلا من الاخبار فعلى الشايع ووجه الاجزاء بالجميع ورود النص الصحيح بها محل

نظر فان

نظر فان الاول وهو الاربع مرة واحدة وهو مختار المفيد وجماعة ورد بها النص الصحيح وهو الخبر الثاني المروي
عن زرارة وكذا الثاني وهو التسع باسقاط التكبير المنسوب لحريز بن عبد الله السجستاني والى ابي
جعفر بن بابويه والى ابيه ورد به النص الصحيح وهو الخبر السابع عشر المروي عن زرارة واما العشر والاثني عشر
فلا ورد بهما نص ضعيف فكيف نص صحيح وهذا يدل على ان الشارح ما كان في نظره كتب الاخبار وقت الشرح
والا فهذا منه غريب ثم انه ذكر العلامة في المختلف كلاما ان علي بن بابويه قال وسبح في الاخراوين اماما
كنت او غير امام تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلثا فيكون الواجب عنده تسع
تسبيحات ورواه ابنه في من لا يحضره الفقيه مع ان ما في الفقيه المنقول عن ابيه وكذا ما ذكرها عنه
يصير الواجب عنده اثني عشر تسبيحة لا تسع الا ان يكون الغلط من النسخة او الناسخ وزيد التكبير الاخر
غلطا او غيره قوله ولا يقدح اسقاط التكبير في الثاني اي المذهب الثاني اي التسع لذلك اي لورود
النص الصحيح ولقيام غيره اي غير التكبير وهو البواقي المكررة ثانيا وثالثا مقامه اي مقام التكبير وزيادة
لانه لما حذف من التسبيحات الاربع واحدة وهو التكبير وبقي ثلث ثم اتى بالثلث الباقية ثانيا وثالثا
فحذفت واحدة وزيدت ستة فقام واحد من الست مقام المحذوف وبقي زيادة وهو الخمسة الزائدة
الباقية قوله فيحتمل كونه اي الزائد مستحبا نظرا الى ذلك اي الى جواز تركه وما جاز تركه لا يكون واجبا
ولما كان جزء العبادة عبادة والعبادة لا تكون الا واجبة او مندوبة فيكون مستحبا او واجبا مخيرا
اي يحتمل كونه واجبا مخيرا التفاتا الى انه احد افراد الواجب والى جواز تركه الى بدل وهو الاربع و
هذه صفة الواجب المخير لانه الواجب الذي يجوز تركه الى بدل وهذا كذلك وكونه تخييرا بين الكل
والجزء لا ينافيه كالتخيير بين الركعتين والاربع في مواضع التخيير كمكة والمدينة والكوفة وحاير الحسين عليه السلام
قوله وظاهر النص والفتوى الوجوب اي الاخبار وفتاوى الفقهاء ظاهرها وجوب الزائد على الاربع و
بالوجوب صرح المص في الذكرى والوجوب ظاهر العبارة في هذا الكتاب اي اللمعة وعليه اي بناء على وجوب
الزائد فلو شرع فيه فهل يجب عليه بالشروع البلوغ الى مرتبة اخرى يحتمل الوجوب لاقتضاء الوجوب اي وجوب
الزائد البلوغ الى مرتبة اخرى لان كلا من المراتب فرد من افراد الواجب التخييري والاتيان ببعض فرد تام من افراده
واجب تخييرا لا فالاتيان بالواجب وجواز تركه قبل الشروع لا ينافيه لان التخيير ثابت قبل الشروع في الزائد فاذا
شرع في الزائد فقد اختار الفرد الزائد فلا بد ان يوقع الفرد الزائد او يتركه لعدم جواز تغيير الهيئة الواجبة
وقد علمت على ما اخترنا وجوب احدى العبارات الخمس الواردة في النص على الترتيب الوارد فيه والتغيير
غير جائز بل مبطل لانه بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار لا يقال الوارد في النص ادنى ما يجزي هو ثلاث

تسبيحات والمجزي هو الاربع مرة واحدة فعلم ان هذا هو اقل المجزي فالزايد عليه هو كمال الاجزاء فلا يكون الزايد
بدعة كالعشر والاثني عشر على ما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم لانا نقول لا شك ان الذكر كلما هو اكثر فهو
افضل فان كان الاستدلال من هذا الوجه فكلما هو اكثر فهو افضل فلم اقتصروا على العشر والاثني عشر بل لا بد ان
يكون العشرين افضل والثلثين افضل من الافضل وهكذا الى حد لا يخرج عن حد المصلي لئلا يكون الخروج جواب
الخصم القائل فالاقتصار باطل وايضا من اين استنبطوا الترتيب والهيئة الخاصة مع اتفاقهم على عدم جواز
الزايد على ما هو ظاهر كلامهم فالحق ان مقابل اقل الاجزاء الذي هو الكمال رواية التسع المروية عن زرارة حيث
صرح فيها بالكمال بقوله تكمله تسع تسبيحات والوسط بين الكمال واقل الاجزاء هو رواية الاربع مرة
واحدة والعجب انهم اخذوا من هذا ضغثا ومن هذا ضغثا فارتطموا في الباطل حيث لا يعلمون قوله
ووجه العدم اصالة عدم وجوب الكمال هذا هو الاحتمال الثاني المقابل لقوله يحتمله قضية للوجوب
اي يحتمل عدم وجوب البلوغ الى مرتبة اخرى ووجه عدم الوجوب اصالة عدم وجوب الاكمال وهذا
احتمال ضعيف لمنافاته لكونه فرد الواجب المخير وقوله فينصرف الى كون الزايد ذكر الله تعالى انه يبلغ
الزايد فردا آخر ايضا في غاية الضعف لان الذكر وان كان حسنا على كل حال لكن في اثناء العبادة الواجبة
المتلقاة عن الشارع لكونه مخرجا للعبادة عن الهيئة المتلقاة بدعة مبطلة للعبادة قطعا فكيف يكون
جايزا بل مستحبا راجحا قوله والحمد في غير الاوليين اولى من التسبيح مطلقا اي اماما كان او ماموما او منفردا
ورواية محمد بن حكيم هو الخبر الثامن الذي رواه الشيخ حسنا عن ابي الحسن عليه السلام الذي بظاهره عام مطلق
لكن كيف يعارض الاخبار الصحيحة والحسنة الدالة على افضلية التسبيح ونعم ما قال الش والجمع بين الاخبار
هنا لا يخلو من تعسف والحق كما ذكرنا مفصلا ان الاخبار متكافية والترجيح مشكل والاخذ بايها اخذت
من باب التسليم وسعك ان كان العمل لازما ضروريا والا فالتوقف والارجاء حتى تلقى امام زمانك مع انه
زمان الحيرة والاضطرار وزمان اكل الميتة في العمل بالافعال والتكاليف ورواية افضلية التسبيح مطلقا
اماما او ماموما او منفردا قد مرت وهي رواية العلاء وكذا لغير الامام وتساويهما في الاول والسابع وغيرهما
والبواقي ظاهر قوله ويجب الجهر بالقراءة على المشهور في الصبح واوليي العشائين والاخفات في البواقي
صا ب
الاخبار المروية في هذا الباب اولها ما رواه ما رواه في الكافي محمد بن يعقوب في الكافي صحيحا عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة وابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يكتب من القراءة
به صا
والدعاء الا ما اسمع نفسه وثانيها ما رواه ايضا فيه صحيحا عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن محبوب
عن ابن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته هل يقرأ الرجل في صلوته وثوبه على فيه قال لا بأس بذلك

اذا سمع

صا ب
اذا سمع الهمهمة وثالثها ما رواه ايضا فيه ضعيفا عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن يعقوب
بن يزيد عن محمد بن ابي حمزة عمن ذكره قال قال ابو عبد الله عليه السلام يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس
ورابعها ما رواه ايضا فيه ضعيفا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام
قال تلبية الاخرس وتشهده وقراءته للقرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه وخامسها ما رواه
ايضا فيه ضعيفا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن صفوان الجمال
قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما فكان اذا كانت صلوة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم
ب
وكان يجهر في السورتين جميعا وسادسها ما رواه ايضا فيه موثقا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن عثمن بن
عيسى عن سماعة قال سألته عن قول الله عز وجل ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها المخافتة ما دون سمعك
والجهر ان ترفع صوتك شديدا وسابعها ما رواه فيه ايضا حسنا او صحيحا للخلاف في ابن عيسى عن علي بن
ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام على
الامام ان يسمع من خلفه وان كثروا فقال ليقرأ قراءة وسطا يقول الله تبارك وتعالى ولا تجهر بصلوتك
ب
ولا تخافت بها وثامنها ما رواه فيه ايضا صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا اجهر بالقراءة فقال نعم وقال
اقرأ بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة وتاسعها ما رواه فيه ايضا صحيحا عن محمد بن يحيى عن محمد بن
الحسين ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة خلف الامام اقرأ خلفه فقال اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقراءة فان
ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت
وان لم تسمع فاقرأ ونحو هذا ايضا روى عدة اخبار فيه غير مصرح وفيه ايضا وفي رواية ابن المغيرة قال
يكبر في صلوة الاستسقاء كما يكبر في العيدين في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا ويصلي قبل الخطبة ويجهر
صا
بالقراءة ويستسقي وهو قاعد وعاشرها ما رواه الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في التهذيب في الصحيح عن الحسين
بن سعيد عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن صفوان قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما فكان يقرأ
في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فاذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم واخفى
صا
ما سوى ذلك والحادي عشر ما رواه الشيخ المذكور فيه في الحسن عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد
عن العباس بن معروف عن صفوان بن يحيى عن ابي جرير زكريا بن ادريس القمي قال سألت ابا الحسن الاول
عليه السلام عن الرجل يصلي بقوم في صا عن الرجل يصلي بقوم يكرهون ان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يجهر

ان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يجهر والثاني عشر ما رواه ايضا الطوسي فيه في الصحيح وغيره عن سعد بن
عبد الله عن احمد بن محمد عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي والحسين بن سعيد
عن علي بن النعمان ومحمد بن سنان وعبد الله بن مسكان عن محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انهما سالاه عمن يقرا بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرا فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا
فقالا افيقراها مع سورة الاخرى فقال لا والثالث عشر ما رواه فيه ايضا في الصحيح عن الحسين بن سعيد
عن ابن ابي نجران عن صفوان الجمال قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما فكان يقنت في كل صلوة
يجهر فيها او لا يجهر فيها والرابع عشر ما رواه فيه ايضا الطوسي في الموثق عن الحسين بن سعيد عن صفوان
وابن ابي عمير عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال رايت ابا جعفر عليه السلام عن القنوت في الصلوات الخمس
جميعا فقال اقنت فيهن جميعا قال فسالت ابا عبد الله عليه السلام بعد عن ذلك فقال اما ما جهرت فيه فلا تشك
وفي خبرين اخرين ايضا فيه من هذا القبيل بقوله عليه السلام اما ما يشك فيه فاجهر فيه بالقراءة وقوله عليه السلام هل
يقنت في الصلوات كلها ام في ما يجهر فيها بالقراءة وفي خبر آخر ايضا موثق قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن القنوت فقال فيما يجهر فيه بالقراءة آه والخامس عشر ما رواه فيه ايضا في الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى
عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
هل يقرا الرجل في صلوته وثوبه على فيه فقال لا باس اذا اسمع اذنيه الهمهمة والسادس عشر ما رواه ايضا فيه
في الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سالته عن
الرجل يصلح له ان يقرا في صلوته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا باس ان لا يحرك
لسانه يتوهم توهما والسابع عشر ما رواه ايضا فيه في الحسن عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن
يوسف بن عقيل عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا صلى يقرا في الاوليين
من صلوة الظهر سرا ويسبح في الاخريين على نحو من صلوة العشاء وكان يقرا في الاوليين من صلوة
العصر سرا ويسبح في الاخريين على نحو من صلوة العشاء وكان يقول اول صلوة احدكم الركوع والثامن عشر
ما رواه فيه ايضا في الضعيف عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن حماد عن ابي بصير
قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام فلما كان في آخر تشهده رفع صوته حتى اسمعنا فلما انصرف قلت
كذا ينبغي للامام ان يسمع تشهده من خلفه قال نعم والتاسع عشر ما رواه فيه ايضا في الضعيف عن محمد بن
علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابي محمد الحجال عن حماد بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ينبغي للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول والعشرون ما

رواه فيه ايضا في الصحيح عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختري
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه شيئا والحادي والعشرون
ما رواه فيه ايضا في الموثق عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى العبيدي عن الحسن بن علي عن الحسين
عن ابيه علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل هل يصلح له ان يجهر بالتشهد والقول
في الركوع والسجود والقنوت قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر والثاني والعشرون ما رواه فيه ايضا في
الضعيف عن احمد بن ابي عبد الله عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن عمه يعقوب بن سالم المرسل ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يقوم من آخر الليل فيرفع صوته بالقرآن فقال ينبغي للرجل اذا صلى في الليل ان يسمع
اهله لكي يقوم القائم ويتحرك المتحرك والثالث والعشرون ما رواه ايضا فيه في الضعيف وفي الصحيح معا عن
سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن علي بن حديد عن عبد الرحمن بن ابي نجران والحسين بن سعيد عن
حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما فرض الله من الصلوات فقال
الوقت والطهور والركوع والسجود والقبلة والدعاء والتوجه قلت فما سوى ذلك فقال سنة في
فريضة والرابع والعشرون ما رواه فيه ايضا في الصحيح عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال ان الله عز وجل فرض
الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته
ولا شيء عليه وبهذا المعنى ايضا خبر آخر فيه وآخر ايضا قريب من هذا والخامس والعشرون ما رواه فيه ايضا
في الصحيح عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سالته عن الذي
لا يقرا بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرا بها في جهر او اخفات والسادس والعشرون
ما رواه فيه ايضا في الموثق عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سالته عن الرجل يقوم
في الصلوة فنسي فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم
ثم ليقراها ما دام لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدا بها في جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزاه ان شاء الله تعالى
والسابع والعشرون ما رواه فيه ايضا في الضعيف عن محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن احمد بن محمد بن
عيسى عن يونس عن العلاء عن محمد بن مسلم قال سالته عن الذي لا يقرا بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة
له الا ان يبداها في جهر او اخفات قلت ايهما احب اليك اذا كان خائفا او مستعجلا يقرا بسورة او فاتحة
الكتاب فقال بفاتحة الكتاب والثامن والعشرون ما رواه ايضا فيه في الصحيح عن سعد عن احمد بن
محمد عن علي بن حديد وعبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال

قلت لرجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغى الجهر فيه واخفى فيما لا ينبغى الاخفات فيه وترك القراءة فيما ينبغى
القراءة فيه او قرا فيما لا ينبغى القراءة فيه فقال اى ذلك فعل ناسيا او ساهيا فلا شئ عليه **والتاسع
والعشرون** ما رواه فيه ايضا فى المرسل عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى
الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغى الاخفات فيه فقال اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة
وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدرى فلا شئ عليه وقد تمت صلوته **والثلثون** ما رواه ايضا فيه
فى الصحيح عن احمد بن محمد عن موسى بن القاسم عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل
يصلى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يفعل **والحادى
والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى المرسل عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة
الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود **والثانى والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى الضعيف عن محمد بن
على بن محبوب عن عبد الصمد بن محمد عن حنان بن سدير قال صليت خلف ابى عبد الله عليه السلام فتعوذ باجهار
ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم **والثالث والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى الضعيف عن محمد بن على بن محبوب
عن على بن السندى عن عثمن بن عيسى عن سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل هل يجهر
بقراءته فى التطوع بالنهار قال نعم **والرابع والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى الضعيف عن محمد بن على بن
محبوب عن محمد بن الحسين عن الحسن بن على بن فضال عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال
السنة فى صلوة النهار بالاخفات والسنة فى صلوة الليل بالاجهار **والخامس والثلثون** ما رواه فيه
ايضا فى الضعيف عن احمد بن محمد عن ابن ابى نجران عن صباح الحذاء عن رجل عن ابى حمزة قال قال على
بن الحسين عليه السلام يا ثمالى ان الصلوة اذا اقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول هل ذكر ربه فان
قال نعم ذهب وان قال لا ركب على كتفيه فكان امام القوم حتى ينصرفوا قال فقلت جعلت فداك اليس
يقرأون قال بلى ليس حيث تذهب يا ثمالى انما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم **والسادس والثلثون** ما رواه
فيه ايضا فى الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن العمركى عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال
سألته عن الرجل له ان يجهر بالتشهد والقول فى الركوع والسجود والقنوت قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر
والسابع والثلثون ما رواه فيه ايضا فى الصحيح عن سعد عن محمد بن الحسين بن ابى الخطاب عن جعفر بن بشير
عن حماد بن عثمان عن عمران الحلبى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الرجل يصلى الجمعة اربع
ركعات ايجهر فيها بالقراءة فقال نعم والقنوت فى الثانية **والثامن والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى الصحيح
عن الحسين بن سعيد عن على بن النعمان عن عبد الله بن مسكان عن حريز بن عبد الله عن محمد بن مسلم عن

ابى عبد الله

ابى عبد الله عليه السلام قال قال لنا صلوا فى السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت
انه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال اجهروا بها **والتاسع والثلثون** ما رواه فيه ايضا فى الضعيف
عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين بن عبد الله الارجانى عن محمد بن مروان قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها فى السفر فقال تصليها فى السفر ركعتين
والقراءة فيها جهرا **والاربعون** ما رواه فيه ايضا فى الصحيح عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن جميل
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة فى السفر فقال يصنعون كما يصنعون فى غير يوم الجمعة
فى الظهر ولا يجهر الامام انما يجهر اذا كانت خطبة **والحادى والاربعون** ما رواه فيه ايضا فى الصحيح عن
الحسين بن سعيد عن العلا عن محمد بن مسلم قال سألته عن صلوة الجمعة فى السفر قال يصنعون كما
يصنعون فى الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة **والثانى والاربعون** ما رواه
فيه ايضا فى الصحيح وكالاشتراك لمشترك عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن معوية بن وهب عن
ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يؤم القوم وانت لا ترضى به فى صلوة يجهر فيها بالقراءة فقال اذا
سمعت كتاب الله يتلى فانصت له قلت فانه يشهد علىّ بالشرك قال ان عصى الله فاطع الله فرددت
عليه فابى ان يرخص لى قال قلت له اصلى اذن فى بيتى ثم اخرج اليه فقال انت وذاك وقال ان عليا عليه السلام كان
فى صلوة الصبح فقرا ابن الكوا وهو خلفه ولقد اوحى اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن
عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت على عليه السلام تعظيما للقرآن حتى فرغ من الآية ثم عاد فى قراءته ثم اعاد ابن
الكوا الآية فانصت على عليه السلام ايضا ثم قرا فاعاد ابن الكوا فانصت على عليه السلام ثم قال فاصبر ان وعد الله حق
ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم السورة ثم ركع **والثالث والاربعون** ما رواه فيه ايضا فى الصحيح عن
احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على بن يقطين عن اخيه الحسين بن على بن يقطين عن ابيه على بن يقطين
قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلى خلف من لا يقتدى بصلوته والامام يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك
وان لم تسمع نفسك فلا بأس **والرابع والاربعون** ما رواه فيه ايضا فى الاستبصار فى الصحيح عن محمد بن
على بن محبوب عن محمد بن الحسين عن محمد بن حماد بن زيد عن عبد الله بن يحيى الكاهلى قال صلى بنا ابو عبد الله
عليه السلام فى مسجد بنى كاهل فجهر مرتين ببسم الله الرحمن الرحيم وقنت فى الفجر وسلم واحدة مما يلى القبلة **والخامس
والاربعون** ما رواه ابن بابويه فى الفقيه فى الضعيف عن محمد بن عمران انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال
لاى علة يجهر فى صلوة الجمعة وصلوة المغرب وصلوة العشاء الاخرة وصلوة الغداة وسائر الصلوات الظهر
والعصر لا يجهر فيهما ولاى علة صار التسبيح فى الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة قال لان النبى صلى الله

علیه وآله لما اسری به الی السماء كان اول صلوة فرض الله علیه الظهر یوم الجمعة فاضاف الله عز وجل الیه
الملائكة تصلی خلفه وامر نبیه علیه السلام ان یجهر بالقراءة لیبین لهم فضله ثم فرض علیه العصر ولم یضف احدا من
الملائكة وامره ان یخفی القراءة لانه لم یكن وراءه احد ثم فرض علیه المغرب واضاف الیه الملائكة فامره بالاجهار
وكذلك العشاء الاخرة فلما كان قرب الفجر نزل ففرض الله عز وجل علیه الفجر فامره بالاجهار لیبین للناس
فضله كما بین للملائكة فلهذه العلة یجهر فیها والسادس والاربعون ما رواه فیه ایضا فی الضعیف
انه سأل یحیی بن اكثم القاضی ابا الحسن الاول علیه السلام عن صلوة الفجر لم یجهر فیها بالقراءة وهی من صلوات
النهار وانما یجهر فی صلوة اللیل فقال لان النبی صلی الله علیه وآله كان یغلس بها فقربها من اللیل و
السابع والاربعون ما رواه فیه ایضا فی الحسن فیما ذكره الفضل بن شاذان من العلل ان الرضا علیه السلام قال
امر الناس بالقراءة فی الصلوة اه وذكر العلة التی من اجلها جعل الجهر فی بعض الصلوات دون بعض
ان الصلوات التی یجهر فیها انما هی فی اوقات مظلمة فوجب ان یجهر فیها لیعلم المار ان هناك جماعة فان
اراد ان یصلی صلی لانه ان لم یر جماعة علم ذلك من جهة السماع والصلوتان اللتان لا یجهر فیهما انما هما
بالنهار فی اوقات مضیئة فهی من جهة الرؤیة لا یحتاج فیها الی السماع والثامن والاربعون ما رواه
فیه ایضا فی الصحیح عن زرارة انه قال ابو جعفر علیه السلام القنوت كلها جهار هذا ما حضرنی من الاخبار
غیر الخبر الدال علی ان من علامات المؤمن صلوة الخمسین وزیارة الاربعین والتختم بالیمین والجهر
ببسم الله الرحمن الرحیم واما ما ذكره الفقهاء رضوان الله علیهم فمنها ما ذكره العلامة فی المختلف حیث
قال مسئلة المشهور بین علمائنا وجوب الجهر فی الصبح واولیی المغرب واولیی العشاء والاخفات فی
البواقی فان عكس عامدا عالما وجب علیه اعادة الصلوة وقال ابن الجنید بجواز العكس ویستحب ان
لا یفعله وهو قول السید المرتضی فی المصباح لنا ما رواه زرارة فی الصحیح عن الباقر علیه السلام فی رجل جهر
فیما لا ینبغی الاجهار فیه واخفی فیما لا ینبغی الاخفاء فیه فقال ای ذلك فعل متعمدا فقد نقض
صلوته وعلیه الاعادة وان فعل ذلك ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه وقد تمت صلوته
ولان الاحتیاط یقتضی وجوب الاتیان به لان المصلی جاهرا فیما یجهر فیه یخرج عن عهدة التكلیف
بیقین ولا یقین بالخروج مع عدمه احتج ابن الجنید بالاصل وبما رواه علی بن جعفر فی الصحیح عن اخیه
موسی علیه السلام قال سألته عن الرجل یصلی من الفریضة ما یجهر فیه بالقراءة هل علیه ان لا یجهر قال ان شاء
جهر وان شاء لم یفعل والجواب عن الاول ان الاصل یعدل عنه للدلیل الذی ذكرناه وعن الثانی انه
محمول علی الجهر العالی قال الشیخ هذا الخبر موافق للعامة ولسنا نعمل به وانما العمل علی الحدیث السابق

مسئلة

مسئلة اتفق الموجبون للجهر بالقراءة علی وجوبه فی البسملة فیما یجهر فیه وانما الخلاف وقع فی مواضع
الاول اوجب ابن البراج الجهر بها فیما یخافت واطلق واوجب ابو الصلاح الجهر فی اولیی الظهر و
العصر فی ابتداء الحمد والسورة التی تلیها والمشهور الاستحباب لنا الاصل براءة الذمة من الوجوب
ولانها جزء السورة التی یجب الاخفات فیها فیتعین فیها المساواة لكن صرنا الی الاستحباب عملا بقول
الاصحاب احتج بما رواه صفوان فی الصحیح قال صلیت خلف ابی عبد الله علیه السلام ایاما فكان یقرأ فی فاتحة
الكتاب بسم الله الرحمن الرحیم فاذا كانت صلوة لا یجهر فیها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحیم واخفی
ما سوی ذلك ومداومته علی الجهر یدل علی الوجوب والجواب المنع من الوجوب فانه علیه السلام كان یداوم
علی المستحب كما یداوم علی الواجب مسئلة المشهور استحباب الجهر بالبسملة فیما یخافت فیه للمنفرد
وللامام ونقل ابن ادریس عن بعض اصحابنا ان الجهر بها فی كل صلوة انما هو للامام اما المنفرد فیجهر
بها فی الجهریة ویخافت بها فیما عداها واظن ان المراد بذلك هو ابن الجنید لانه افتی بذلك فی
كتابه الاحمدی لنا انه قول اكثر علمائنا فیكون راجحا علی غیره احتجوا بان الاصل وجوب المخافتة
بها فیما یخافت به لانها بعض الفاتحة فیخرج عنه ما اذا كان اماما بروایة صفوان فیبقی المنفرد
علی الاصل والجواب المنع من وجوب عموم المخافتة مسئلة قال ابن بابویه واجهر ببسم الله الرحمن
الرحیم فی جمیع الصلوة وفی ط والخلاف والنهایة یستحب الجهر بها فیما لا یجهر فیه من الصلوات وكذا
فی الاقتصاد وقال المرتضی فی الجمل ویفتتح القراءة ببسم الله الرحمن الرحیم یجهر بها فی كل صلوة جهر
او اخفات وقال الشیخ فی الجمل والجهر ببسم الله الرحمن الرحیم فیما لا یجهر بالقراءة فی الموضعین
قال ابن ادریس المستحب انما هو الجهر فی الركعتین الاولیین من الصلوة الاخفاتیة دون الاخیرتین
فانه لا یجوز الجهر فیهما بالبسملة وكلام المتقدمین یقتضی عموم استحباب الجهر بها فی غیر الجهریة لانها
مما یستحب الجهر بها الاخفاتیة فكذا فی الركعات الاواخر احتج ابن ادریس بان الصلوة اما جهریة
واما اخفاتیة فالاخفاتیة الظهر والعصر والجهر بالبسملة فی الركعتین الاولیین مستحب لان فیهما
یتعین القراءة اما الاخریان فلا یتعین فیهما القراءة ولا خلاف فی ان الصلوة الاخفاتیة لا یجوز
الجهر فیها بالقراءة والبسملة من جملة القراءة وانما ورد فی الصلوة الاخفاتیة التی یتعین فیها القراءة
ولا یتعین الا فی الاولیین [illegible] طریقة الاحتیاط تقتضی وجوب ترك الجهر بالبسملة فی الاخیرتین
لانه لا خلاف فی صحة الصلوة مع ترك الجهر وفی صحة صلوة من جهر بها خلاف وایضا الاخلاف فی
وجوب الاخفات فی الاخیرتین فمن ادعی استحباب الجهر فی بعضها وهو البسملة فعلیه الدلیل وقال

الشيخ باستحباب الجهر في موضعين يريد به الظهر والعصر ولو اراد الاخيرتين من كل فريضة لما قال
في الموضعين بل في المواضع وايضا بلا خلاف في وجوب الاخفات في سقوط الاثم عن ترك الجهر و
يخشى من الجهر خوف الاثم فيكون تركه اولى وايضا قد روى زرارة عن الباقر عم ان الاخيرتين لا قراءة
فيهما والجواب انه لا يلزم من عدم التعيين عدم استحباب الجهر بالبسملة فيهما فالاحتياط معارض بالنقل
براءة الذمة من وجوب الاخفات في البسملة وباقي ادلته نحوا الذين وقولنا ان مراد الشيخ بالموضعين
الظهر والعصر ليس بواضح ويمكن ان يكون مراده قبل الحمد وبعدها وقال في التذكرة بهذه العبارة
مسئلة يجب الجهر بالقراءة خاصة دون غيرها من الاذكار في صلوة الصبح واوليي المغرب واوليي العشا
والاخفات في الظهرين وثالثة المغرب واخرتي العشاء عند اكثر علمائنا وبه قال ابن ابي ليلى لان
النبي صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولقول الباقر عم في رجل جهر فيما
لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال ان فعل ذلك متعمدا فقد نقض صلوته و
عليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته وقال المرتضى
وباقي الجمهور كافة بالاستحباب عملا بالاصل وهو غلط للاجماع على مداومة النبي صم وجميع الصحابة
والائمة عم عليه فلو كان سنة لاخلوا به في بعض الاحيان مسئلة يجب الجهر بالبسملة في مواضع
الجهر ويستحب في مواضع الاخفات في اول الحمد واول السورة عند علمائنا لانها آية من السورة
فيتبعها في وجوب الجهر واما استحبابه مع الاخفات فلان ام سلمة قالت ان النبي عم صلى فقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم وهو اخبار عن السماع ولا نعني بالجهر الا اسماع الغير ومن طريق الخاصة قول
صفوان صليت خلف الصادق عم اياما وكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فاذا
كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم واخفى ما سوى ذلك وقال الشافعي يستحب
الجهر بها قبل الحمد والسورة في الجهرية والاخفاتية وبه قال عمر وابن الزبير وابن عباس وابن عمر وابو هريرة
وهو مذهب عطا وطاوس وسعيد بن جبير ومجاهد وهو موافق لقولنا في الاخفاتية وقد
بينا وجوب الجهر في الجهرية وقال الثوري والاوزاعي وابو حنيفة واحمد وابو عبيد لا يجهر بها بحال
ونقله الجمهور عن علي عليه السلم وابن مسعود وعمار لان انسا قال صليت خلف النبي صم فلم اسمعه يجهر
بها ولا حجة فيه لصغره او بعده وقال النخعي جهر الامام بها بدعة وقال مالك المستحب ان لا يقرأها و
قال ابن ابي ليلى والحكم واسحق ان جهرت فحسن وان اخفيت فحسن فروع الاول اقل الجهر ان يسمع غيره
القريب تحقيقا او تقديرا وحد الاخفات ان يسمع نفسه او بحيث يسمع لو كان سميعا باجماع

العلماء

العلماء ولان ما لا يسمع لا يعد كلاما ولا قراءة لقول الباقر عم لا يكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع
نفسه الثاني لا جهر على المرأة باجماع العلماء ولان صوتها عورة ولا تخافت دون اسماع نفسها الثالث
قال ابن ادريس ما لا يتعين فيه القراءة لا جهر فيه بالبسملة لو قرأ وهو تخصيص لعموم الروايات و
تخصيص علمائنا الرابع كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها ليلا فالسنة فيه الجهر كالصبح وكل صلوة لم
تختص بالليل ولا نظير لها نهارا فالسنة الجهر كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير بالليل فما يفعل
نهارا فالسنة الاخفات كالظهرين وما يفعل ليلا فالسنة الجهر كالعشاء فصلوة الجمعة والعيد سنتهما
الجهر لانهما يفعلان نهارا ولا نظير لهما ليلا واصله قوله عم صلوة النهار عجماء وكسوف الشمس يستحب فيها الاسرار
لانها تفعل نهارا ولها نظير بالليل هي خسوف القمر ويجهر في الخسوف اما صلوة الاستسقاء فعندنا كصلوة
العيد وقال الشافعي ان فعلت نهارا اسر بها وان فعلت ليلا جهر ونوافل النهار يسر فيها ونوافل الليل
يجهر ولا قراءة في صلوة الجنائز عندنا اما الشافعي فاستحب الجهر ليلا لا نهارا الخامس القضاء كالفوات
فان كان الفائت صلوة جهر جهر في قضائها وجوبا وان فعلت نهارا وان كانت اخفاتا اسر فيها وان
فعلت ليلا وبه قال بعض الشافعية وقال الباقون الاعتبار بوقت القضاء وليس بجيد لقوله عم فليقضها
كما فاتته السابع ليس للمأموم الجهر وان سوغنا له القراءة لان صحابيا جهر خلف النبي صم فلما فرغ من
الصلوة قال ما لي انازع القرآن ولما فيه من تشويش الامام الثامن يستحب الجهر في صلوة الجمعة وظهرها
خلافا لابن ادريس وفي صلوة الليل مسئلة القراءة ليست ركنا عند اكثر علمائنا فلو اخل بها سهوا
لم يبطل صلوته وبه قال الشافعي في القديم لان عمر صلى المغرب فلم يقرأ فيها فقيل له في ذلك فقال كيف
كان الركوع والسجود قالوا كان حسنا قال فلا باس ومن طريق الخاصة قول الصادق عم وقد ساله
منصور بن حازم اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرأ في صلوتي كلها فقال اليس قد اتممت
الركوع والسجود قلت بلى فقال تمت صلوتك وعند بعض علمائنا انها ركن لو اخل بها سهوا ابطلت
صلوته وهو قول الشافعي في الجديد لقوله عم لا صلوة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب في لا حجة فيه
لافتقاره الى اضمار وقال المحقق في المعتبر هكذا مسئلة والجهر من الخمس واجبا في الصبح واوليي
المغرب والعشاء ويسر الباقي قاله ابو الصلاح وهو مذهب الشيخين واتباعهما ومن الجمهور ابن ابي ليلى
وقال علم الهدى هو من السنن الوكيدة حتى روي ان من تركها عامدا اعاد واطبق الجمهور على
الاستحباب وبه قال ابن الجنيد لنا ان النبي صم كان يجهر في هذه المواضع ويسر ما عداها وفعله
وقع امتثالا في مقابلة الامر المطلق فيكون بيانا ولقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي ويؤيد ذلك من

من طريق الاصحاب ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا
ينبغي الاخفاء فيه فقال ان فعل ذلك متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا
او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته وكذا البحث في الاخفات فاما رواية علي بن
جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع سالته عن الرجل يصلي الفريضة مما يجهر فيه هل له ان لا يجهر قال ان
شاء جهر وان شاء لم يفعل قال في التهذيب هذا لا يعمل عليه وهو محكم من الشيخ ره فان بعض الاصحاب
لا يرى وجوب الجهر بل يستحبه مؤكدا واقل الجهر ان يسمع غيره القريب والاخفات ان يسمع نفسه
او بحيث يسمع لو كان سميعا وهو اجماع العلماء ولان ما لا يسمع لا يعد كلاما ولا قراءة ويؤيد ذلك
ما روى ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع
نفسه وعن علي بن رئاب عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع هل يقرا الرجل في صلوته وثوبه على فيه فقال
لا باس بذلك اذا اسمع اذنيه الهمهمة ولا يعارض ذلك ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته
عن الرجل يصلح له ان يقرا في صلوته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا باس
ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما لان الشيخ حمله على من كان مع قوم لا يقتدي بهم ويخاف من اسماع نفسه القراءة
واستدل بما رواه محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلم قال يجزيك من القراءة معهم مثل حديث
النفس واستدل على التخيير في الجهر والاخفات بقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها امكن الجواب
بان ظاهره غير مراد اذ ظاهره نفي الجهر والاخفات وهو غير ممكن بل المراد نفي الجهر الزايد عن العادة
والاخفات القاصر عن السماع ودل على ذلك رواية سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قوله
ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها قال المخافتة دون سمعك والجهر ان ترفع صوتك شديدا والجهر و
الاخفات من احكام القراءة وما عداها من اركان الصلاة فانت فيه بالخيار روى ذلك علي بن جعفر
عن اخيه موسى بن جعفر قال سالته عن التشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت للرجل ان يجهر به
قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر وليس على المراة جهر وهو اجماع العلماء لكن لا يقتصر في الاخفات عن
اسماع نفسها او حد الاسماع لو كانت تسمع وروى فيمن اخل بالقراءة في الاولتين نا سيا قراها في الاخريين
وجوبا والوجه بقاؤها على التخيير لفوات محل القراءة المتعينة والمعوذتان من القرآن يقرا بهما
في الصلوات فرايضها ونوافلها وعليه علماء اهل البيت وقد كان خلاف ثم انقرض ولان اجماع
المسلمين على ذلك وروايات من اهل البيت ع كثيرة منها رواية منصور بن حازم قال امرني ابو عبد الله
عليه السلم ان اقرا المعوذتين في المكتوبة وعن داود بن فرقد عن مولى آل سام قال امنا ابو عبد الله ع

فصلوة

في صلوة المغرب فقرا المعوذتين مسئلة ومن السنن الجهر بالبسملة في موضع الاخفات في اول
الحمد واول السورة والبحث هنا في شيئين احدهما هل هي اية من الحمد ام لا عندنا نعم وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة ومالك ليست اية من الحمد ولا من غيرها ولاحمد بن حنبل مثل القولين لنا ما رواه عن
ابي هريرة عن النبي ع قال اذا قرأتم الحمد فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع المثاني
وبسم الله الرحمن الرحيم اية منها وما روي عن ام سلمة ان النبي ع قال بسم الله الرحمن الرحيم وعدها اية
الحمد لله رب العالمين وعدها ايتين حتى انتهى الى الفاتحة ولانها ثابتة في المصاحف اثباتا القرآن و
يقرأها القراء في اوائل السور كما يقرؤنها بعض اية في النمل ومن طريق الاصحاب ما رواه محمد بن مسلم قال
سالت ابا عبد الله ع عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم
من السبع المثاني قال نعم هي افضلهن واحتج ابو حنيفة بما رواه ابو هريرة قال قال النبي ع يقول الله قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي وساق الحديث قال فلو
كانت البسملة لبدا بها او لا حجة فيه لان قسمة الصلاة ليست قسمة السورة ولانه اراد ذكر التساوي
في قسمة الصلاة لا قسمة السورة وهل هي اية من كل سورة قال الشيخ في ط نعم وقال ابن الجنيد من اصحابنا
هي من غيرها افتتاح لها وما ذكره الشيخ هو المشهور بين اصحابنا ويستدرك قراءة القرآن واثباتها
في المصحف والحكم يكون ما اشتمل عليه قرآنا البحث الثاني اذا تقرر انها اية من الحمد فحيث يجب الجهر بالحمد
يجب الجهر بها وحيث يجب الاخفات او يستحب يستحب الجهر بها خاصة وهو انفراد الاصحاب في الفرض و
النفل سفرا او حضرا جماعة وفرادى وبه قال الشافعي في الخلاف وقال علم الهدى ومن اصحابنا من يرى
الجهر بها في كل صلاة للامام اما المنفرد فيجهر بها في صلاة الجهر ويخفت بها في الاخفات والجمهور على
خلاف هذا الاطلاق فالشافعي ومن قال بقوله يجهر مطلقا والباقون يسرون مطلقا لنا ما رواه
الجمهور ان ابا هريرة صلى فقرا بسم الله الرحمن الرحيم وقال انا اشبهكم بصلوة رسول الله وعن ام سلمة
ان النبي ع صلى فقرا بسم الله الرحمن الرحيم وروى ابن المنذر ان النبي ع قرا في الصلوة بسم الله الرحمن
الرحيم واخبارهم بالقراءة اخبار عن السماع ولا نعني بالجهر الا اسماع الغير وقد روي عن ابي هريرة
انه قال ما اسمعنا رسول الله اسمعناكم وما اخفى علينا اخفينا عليكم ومن طريق الاصحاب ما رواه
عبد الرحمن بن ابي نجران عن صفوان قال صليت خلف ابي عبد الله ع اياما وكان يقرا في فاتحة الكتاب
بسم الله الرحمن الرحيم فاذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم واخفى ما سوى
ذلك وقال بعض المتاخرين ما لا يتعين فيه القراءة لا جهر فيه لو قرا وهو تخصيص لما اتفق عليه الاصحاب

ودلت عليه الروايات فان تمسك بوجوب الاخفات نقضنا عليه بما يتعين فيه القراءة من الاخفاتية
فان تمسك بعض الاصحاب فيه بالمنقول لزمه العمل بالاخفات في كل موضع يقرا فيه تعين اولم يتعين
عملا بالاطلاق **مسئلة** نوافل النهار اخفات والليل جهر هذا هو الافضل وعليه علماؤنا اجمع و
يدل عليه ما روى الجمهور عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال اذا رايتم من يجهر بالقراءة في صلوة النهار
فارجموه بالبعر ومن طريق الاصحاب ما رواه الحسن بن علي بن فضال عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله
عليه السلام قال السنة في صلوة النهار بالاخفات والسنة في صلوة الليل بالاجهار والرواية وان كانت
ضعيفة السند مرسلة لكن عمل الاصحاب على ذلك **مسئلة** ويستحب للامام اسماع من خلفه الصلوة
الجهرية ما لم يبلغ العلو وهو اتفاق لان الماموم لا قراءة عليه فعليه الاستماع قال في المبسوط وعلى
الامام ان يسمع من خلفه القراءة ما لم تبلغ العلو فان احتاج الى ذلك لم يلزمه بل يقرا وسطا والوجه
ان القدر الذي يدخل به في كونه جاهرا كاف في الزيادة على الافضل ما لم يجاوز العادة ويؤيد ذلك
ما روى ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه كل ما يقول ولا ينبغي لمن خلفه
ان يسمعه شيئا مما يقول قاله في المبسوط وقال المصنف في الذكرى على هذا النهج **مسئلة** المشهور وجوب
الجهر في الصبح والاوليين من المغرب والعشاء الاخرة ووجوب الاخفات في البواقي فيبطل الصلوة
بمخالفة ذلك عمدا ونقل الشيخ فيه الاجماع واحتج بخبر زرارة عن ابي جعفر عم في رجل جهر فيما لا
ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال ان فعل ذلك متعمدا فقد نقض صلوته و
عليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته وقال ابن
الجنيد ولو جهر بالقراءة فيما يخافت بها او خافت فيما يجهر بها جاز ذلك والاستحباب ان لا يفعل
ذلك في القراءة وهو منقول عن المرتضى وقد روى علي بن جعفر عن اخيه عم في الرجل يصلي من
الفريضة ما يجهر فيه ا وحمل على الجهر العالي والشيخ يقول هذا يوافق العامة والعمل على السابق يعني
خبر زرارة قال في المعتبر هذا الحكم من الشيخ فان بعض الاصحاب لا يرى وجوب الجهر بل يستحب قلت
لم يعتد الشيخ بخلافه ومن القواعد المقررة ان من يعرف اسمه ونسبه لم يعتد بخلافه ويمكن الاستدلال
على وجوب الجهر والاخفات بفعل النبي صلى الله عليه وآله والتاسي به واجب لقوله صلعم صلوا كما
رايتموني اصلي فان قلت ما تصنع بقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها فان ظاهره التخيير
وبه استدل العامة قلت الحقيقة هنا غير مرادة لامتناع الانفكاك عن الجهر والاخفات بل المراد
نفي الجهر الزائد على المعتاد ونفي المخافتة التي تقصر عن الاسماع لرواية سماعة عن الصادق عليه السلام في

تفسيرها

تفسيرها الجهر ان ترفع صوتك شديدا والمخافتة ما دون سمعك فان قلت ففي رواية علي بن فضال
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال السنة في صلوة النهار بالاخفاء والسنة في صلوة الليل الاجهار
والسنة ترادف المندوب قلت حملها الشيخ على النافلة ولو سلم ارادة الفريضة فالسنة تطلق على الفرض
كثيرا بمعنى انه ثابت بالسنة **تنبيه** اقل الجهر ان يسمع من قرب منه اذا كان يسمع وحد الاخفات اسماع
نفسه ان كان يسمع والا تقديرا قاله في المعتبر وهو اجماع العلماء ولان ما لم يسمع لم يعد كلاما ولا
قراءة لرواية سماعة السابقة وروى زرارة عن الباقر عم قال لا يكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع نفسه
وروى الحلبي عن الصادق عم في الرجل يقرا في الصلوة وثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا اسمع اذنيه
الهمهمة فان قلت فقد روى علي عن اخيه الكاظم عم لا باس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما قلت حمله الشيخ على
من كان في موضع تقية لمرسلة محمد بن ابي حمزة عنه عم يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس ولا جهر
على المراة اجماعا من الكل فيكفيها اسماع نفسها تحقيقا او تقديرا ولو جهرت وسمعها الاجنبي فالاقرب
الفساد مع علمها لتحقق النهي في العبادة ولو سمعها المحرم او النساء او لم يسمعها احد فالظاهر الجواز
للاصل وان عدم وجوب الجهر عليها معلل بكونها صوتها عورة **فروع** الخنثى يتخير في الجهر والاخفات
وان جهرت في موضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه اما باقي اذكار الصلوة فقد سبق ما
يدل على استحباب الجهر للامام والاسرار للماموم واما المنفرد فالظاهر تخييره لرواية علي عن اخيه عم قال سالته
عن التشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت للرجل ان يجهر به قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر
وقد سبق ثم قال المص في الذكرى ايضا ومن سنن القراءة الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى
خاصة من كل صلوة لعموم فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت القراءة
ولما رواه ابو سعيد الخدري ان النبي صلعم كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وعن
الصادق عم ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم اقرا فاتحة الكتاب رواه الحلبي ويستحب الاسرار بها ولو
في الجهرية قاله الاكثر ونقل الشيخ فيه الاجماع منا وروى حنان بن سدير قال صليت خلف ابي
عبد الله عليه السلام فتعوذ باجهار ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم ويحمل على الجواز وصورتها ما روى
الخدري عن النبي صلعم وروي اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم رواه البزنطي عن معوية بن
عمار عن الصادق عم واختاره المفيد في المقنعة وروى سماعة قال سالته عن الرجل يقوم في الصلوة
فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم
ليقراها ما دام لم يركع وقال ابن البراج يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ان الله هو

السميع العليم وللشيخ ابي جعفر علي بن الشيخ الاعظم ابي جعفر الطوسي قول بوجوب التعوذ للامر به وهو غريب
لان الامر هنا للندب بالاتفاق وقد نقل فيه والده في ح الاجماع منا وقد روى الكليني باسناده
الى فرات بن احنف عن ابي جعفر ع قال مفتاح كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم فاذا
قرات بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي ان لا تستعيذ فاذا قرات بسم الله الرحمن الرحيم سترتك فيما بين
السماء والارض ولا يتكرر الاستعاذة عندنا وعند الاكثر ولو نسيها في الاولى لم يات بها في الثانية
ومن سنن القراءة الجهر بالبسملة في مواضع الاخفات جمع لرواية حنان ورواية صفوان قال صليت
خلف ابي عبد الله ع اياما فكان اذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم
واخفى ما سوى ذلك وزاد الكليني في روايته وكان يجهر في السورتين جميعا وقد صرح باستحبابه
في جميع الصلوات ابن بابويه والمرتضى في الجمل والشيخ في ئ وف وط وتفرد ابن ادريس باختصاص
الاستحباب باوليي الظهرين لا الاواخر لعدم تعين القراءة فيها وللاحتياط ولقول الشيخ في الجمل
والجهر بها في الموضعين اي الاوليين وهو قول مرغوب عنه اما اولا فلانه لم يسبق اليه وهو بازاء اطلاق
الروايات والاصحاب بل بازاء تصريحهم بالعموم واما ثانيا فلان المشهور من شعار الشيعة الجهر
بالبسملة وذلك لكونها بسملة في مواضع الاخفات فلا يتفاوت الحال في ذلك اقامة للشعار و
الجواب عن تمسكه بتعين القراءة ان ذلك عين المتنازع فيه ولان نقول بالبسملة حال عدم القراءة
فضلا عن الجهر بها حال وجود القراءة فهي مساوية لساير القرآن واما الاحتياط فمعارض باصل
البراءة من وجوب الاخفات بها واما الموضعان فلم لا يكون اول الحمد حيث كان واول السورة
قال المحقق ره هذا التخصيص لما نص عليه الاصحاب ودلت عليه الروايات فان تمسك بنص الاصحاب
والمنقول لزمه العمل بالاخفات في كل موضع يقرا فيه تعين او لم يتعين وقال ابن ابي عقيل
تواترت الاخبار عنهم ع ان لا تقية في الجهر بالبسملة وهنا اقوال اخر احدها قول ابن الجنيد وهو
ان الجهر بها انما هو للامام اما المنفرد فلا وصرح بان الامام يجهر بالبسملة في الاخيرتين وثانيها قول
ابن البراج انه يجب الجهر بها فيما يخافت فيه على الاطلاق وثالثها قول ابي الصلاح انه يجب الجهر بها في
اوليي الظهر والعصر في الحمد والسورة وربما احتج ابن الجنيد بالروايتين الاوليين فان المذكور فيهما
الامام وجوابه ان التاسي اقتضى الاستحباب لغير الامام اماما كان او منفردا نعم في حق الامام يتاكد استحباب
الجهر بالبسملة ولعل ابن البراج يحتج بمداومة الامام على ذلك فيجب التاسي به وكل ذلك تدفعه الشهرة
بين الاصحاب وقد روى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون اماما فيستفتح بالحمد ولا يقرا

بسم الله

بسم الله الرحمن الرحيم قال لا يضره والمراد بالاخفات بها عند الشيخ في احدهما وبليغ في التاويل الاخر
انه ترك البسملة ناسيا او روى محمد بن علي الحلبي عنه ع فيمن يقرا بسم الله الرحمن الرحيم قال ان شاء
سرا وان شاء جهرا وهذا صريح في عدم الوجوب مع امكان حمل كلام الموجب على الوجوب التخييري اذ
القراءة الواجبة لا ينفك عن صفتي الجهر والاخفات فيجب كل منهما على البدل وهذا انما يتم ان قلنا بتباين
الصفتين وان قلنا بان الاخفات جزء من الجهر فلا هذا اجمل بل كل ما ذكره العلماء رضوان الله عليهم في
هذا المقام ذكرناه وان تكرر بعض المطالب بل جلها لتمرين الناظر واذا لم يوسوسه الذهول عن شيء
منه من الخاطر وافيه وبالله التوفيق الى سواء الطريق انا نستفيد من الاخبار امورا ويستفاد منها
المسئلة الاولى ان الواجب فيه وهو ما لا يجوز تركه في الجملة قسمان احدهما ما لا يجوز تركه اصلا لا عمدا ولا
سهوا لا ناسيا ولا جاهلا فلو تركه بوجه من هذه الوجوه لاثم ووجب عليه الاعادة وثانيهما ما لا يجوز تركه
عمدا فلو تركه عمدا يجب عليه الاعادة ولاثم ولو تركه سهوا او نسيانا او جهلا لم ياثم ولم يجب عليه الاعادة و
الجهر والاخفات من الاقسام القسم الثاني لا من القسم الاول فمن قال انهما مستحبان كابن الجنيد
والسيد المرتضى ان كان مراده انه يجوز تركه من بعض الوجوه وان كان عليه الاعادة لو تركهما كالظاهر
كلام السيد فالمناقشة لفظية وان كان مراده غير ذلك فكلامه باطل لمخالفته النص من غير دليل و
ليس الدليل على ما ذهبنا اليه قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي ولا مداومتهم على ذلك من الجهر في اوليي
المغرب والعشاء والصبح والاخفات في البواقي لانهما يدلان على الاعم من الوجوب والمستحب والندب
ولا دلالة للعام على الخاص بل الدليل عليه ما في الخبر السابع عشر من وجهه والثامن والعشرين والتاسع
والعشرين صريحا او قطعا والخامس والاربعين قطعا حيث وقع بلفظ الامر من غير معارض والسادس
والاربعين والسابع والاربعين وعمومات ساير الاخبار وظواهرها اجمالا حيث وقع الجهر فيما
يجهر فيه والاخفات فيما لا ينبغي الجهر فيه مسلمين من غير نزاع ولا ينافيهما في الخبر الثالث لانه مخصوص بحال
التقية والصلوة معهم صريحا ولا ما في الرابع لانه مخصوص بالاخرس صريحا ولا ما في السادس لان الاية لا
يحتمل الا النهي عن الجهر العالي والمخافتة دون السمع على ما فسرها الخبر سواء كانت الجهر والاخفات حقيقة
في هذين المعنيين المذكورين في الخبر او مجازا والظاهر ان استعمالهما في المعنيين حقيقة عرفية متقدمة
على الحقيقة اللغوية او مجاز مشهور كما لا يقصر عن الحقيقة على ما يظهر من موارد استعمال الجهر كقوله تعالى
ودون الجهر من القول وفي قوله اني دعوتهم جهارا وتتبعها وايضا لا يمكن غير هذا لان خلو القراءة من
احدهما محال وايضا نقل القرآن لا يكون الا بالخبر وبعد تفسير الخبر من غير معارض لا يحتمل غيره وبالجملة

ليس في الاخير لانه يوجب من الوجوه لانها خارج عما نحن فيه ولا ما في التاسع بل لفظ الامر يقوله فانه امر
بالجهر صريح في الدلالة على ما ذهبنا ولا في الحادي عشر لانه صريح في التخيير ولا ما في الثاني عشر لانه اعم مما
نحن فيه من وجوب الجهر في الركعات الست بل الظاهر فيه السؤال عن كيفية قراءة البسملة من وجوب
الجهر بها او استحبابه حيث كانت قراءتها من شعار الشيعة فاجاب ع بعدم الوجوب ولا ما في السادس
عشر لانه مخصوص بحال التقية كالثالث بلا شائبة ولا ما في الثلثين لانه على تقدير ان لا يكون تقية كما
هو الظاهر يكون اعم مما ذهبنا لانه لا شيء عليه ان لا يجهر لو كان ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا منافاة
بينه وبين ما ذكر لان العام لا دلالة له على الخاص كما سبق ولا ما في الحادي والثلثين لانه مخصص قطعا
فلا ينافي العام وايضا الحصر لا ينافي ما ذهبنا لان الحصر في الخبر يحتمل ان يكون باعتبار انه لا يعاد مطلقا
سهوا او عمدا وجهلا ونسيانا الا من خمسة وعلى هذا لا ينافي المقيد لان المطلق لا ينافيه وهو طريق الجمع
المامور به فثبت القسم الثاني من الوجوب في الجهر بالركعات الست والاخفات بالبواقي بلا معارض
المسئلة الثانية حد الاخفات المامور به ان لا ينتهي ان يسمع نفسه او بحيث يسمع لو كان سميعا
باجماع العلماء وللخبر الاول والثاني والخامس عشر ولا ينافيه الثالث لانه للتقية والرابع لانه حال
العذر والسادس لانه دون السمع مما في عشر والسادس عشر لانه حال التقية والثالث والاربعون لانه
صريح في التقية المسئلة الثالثة اقل الجهر ان يسمع غيره القريب تحقيقا او تقديرا وغاية الجهر التي لا
يجوز تعديها ان لا يرفع صوتك شديدا وهذا لا يعرف الا بالعرف والرجوع الى المتعارف بما يسمى عندهم
رفع الصوت شديدا والعرف المتعارف في كل شيء امر معلوم يعرفه كل احد ويجب به اي الاسئلة وان
كان فيه شدة وضعف وقلة وكثرة غير محسوسة فالمعرفة للسهولة على المكلفين وعدم الحرج عليهم
في جزئيات التكاليف الالهية بحيث سهلة ليس فيها حرج وضيق فيما لا يعرف العرف ولا يضبط
ويحكم فلا يتهم نفسه والدليل على ما ذهبنا الخبر السادس صريحا وظاهرا والسابع صريحا والتاسع
الثامن عشر والتاسع عشر والعشرون والثاني والعشرون والثلثون والثلثون والخامس والاربعون و
السابع والاربعون والحاصل ان المنهي من الجهر هو الجهر المنهي بالاية المفسر بان يرفع صوتك شديدا و
موكول الى العرف كما بينا وهذا ما لم يتوجه اليه الفقهاء رضوان الله عليهم المسئلة الرابعة الاخرس
لا يجب عليه الا تحريك لسانه والاشارة بالاصبع والظاهر ان هذا لا يكون الا بعقد القلب والخطور على
الخاطر والدليل عليه الخبر الرابع بلا معارض ومناف المسئلة الخامسة ان حال التقية يكفي من القراءة
ما يكون وان كان مثل حديث النفس والتوهم والدليل عليه الخبر الثالث والحادي عشر والسادس عشر و

الثالث والاربعون بلا معارض ومناف المسئلة الخامسة (السادسة) ان حال التقية يكفي من القراءة اذا كان على
الفم حايل من ثوب وغيره يجوز القراءة معه اذا اسمع اذنيه الهمهمة بالاجماع وبالخبر الثاني والخامس عشر بلا
منازع ومعارض المسئلة السابعة الجهر بالبسملة في مواضع يجب الجهر بالقسم الثاني من الوجوب يجب
الجهر بها بهذا الاعتبار لانها في حكم الحمد في القراءة واما في ساير المواضع من الصلوات التي يقرا فيها لا
يسبح فيستحب الجهر بالبسملة سواء كان اماما او منفردا وسواء كان في الركعتين الاولتين او في الركعتين
الاخيرتين اللتين يتخير فيهما المكلف بين القراءة والتسبيح المسئلة والدليل عليه الخبر الخامس اذ كانت
صلوة لا يجهر فيها جهر ببسم الله والعاشر كالخامس والثاني عشر عمن يقرا بسم الله … حين يريد يقرا فاتحة
الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا والثاني والثلثون فتعوذ باجهار ثم جهر ببسم … والخامس
والثلثون يا ثمالي انما هو ببسم والرابع والاربعون فجهر ببسم وانه من علامات المومن الجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم وحيث دل ان هذه الاخبار دلت على ان الجهر بالبسملة كان من شعار الشيعة وكان عليهم
عليه معمولا عن الائمة ع على ما هو صريح في هذه الاخبار ويستفاد من الفحاوي ويلزم من كونه شعارا
كونه راجحا وليس الاستحباب الا الرجحان في نظر الشارع ومن بحكمه وايضا لو لم يكن راجحا لم يكن جائزا
لوجوب الاخفات ح في هذا الموضع اعني البسملة ولما لم يستفد من الاخبار الا العمل كما ترى لا
يستنبط منها الا الرجحان والاستحباب ولما كان لا خصوصية في خبر بالامام او المنفرد او الركعات
الاوايل او الاواخر بل معلق على خصوص البسملة مطلقا كما هو صريح في خبر الثمالي فالتخصيص تحكم
وخروج عن النص بالاستحسانات العقلية المضمحلة في مقابلة النص الباطلة في نظر الشرع المتوقع
للقياس الباطل وخروج عن كلام الاصحاب ايضا على ما مر لكن الخروج عن كلام الاصحاب بمجرده ليس
بفساد ما لم يكن خروجا فاسدا وليعلم ان ساير ما ذكره العلامة كقوله هنا صرنا الى الاستحباب علا
بقول الاصحاب وغيره من هذا القبيل لاطايل تحته لان كلام احد لا يكون حجة الا ان يكون نبيا او وصي
نبي الا ان يكون نقلا لعمل الائمة ع او تقريرهم ع عليه او من هذا القبيل وكذا ما ذكره الشهيد ره من ان
من القواعد المقررة ان من يعرف نسبه واسمه لم يعتد بخلافه في جواب رد المحقق على الشيخ ره كما ره لانه
لو كان كل من يعرف اسمه ونسبه فخلافه جائزة فخلافه قول جميع علمائنا كانت جائزة لانهم معروفو النسب
والاسم ومخالفة من كان كذلك جائزة على رايه بل هذا الكلام مشهور بين الاصحاب ان في الاجماع لابد
من دخول مجهول النسب حال التقية وهذا كلام لاطايل تحته لان الحق ان الاجماع لا ينعقد في حال الغيبة
على راينا وعلى راي المخالفين كلاهما اما على رايهم فلتشتت العلماء والمسلمين في الاقطار والاصقاع

ولا يمكن اجتماعهم ولا العلم باجماعهم كما هو مسلم عندهم واما عندنا فلهذا السبب ايضا لان دخول
المعصوم شرط عندنا ولا يعلم دخوله عم الا بدخول كل شخص من اشخاص المسلمين اثنا عشريا كان او غيره
لان الحجة عم يمكن ان يكون في زي عالم من علماء اهل السنة او احاد الناس منهم وما لم يعرف دخوله عم
بكن حجة ودخول واحد مجهول النسب والاسم لا ينفع لانه لا يعلم دخوله عم بهذا فهذا كلام ذايع لا طايل
تحته والعجب من مثل هذا المحقق يتمسك بمثل هذا الكلام والحق ان الاجماع الذي يدعيه علماءنا ودائر
في الكتب في كل مسئلة ومقام عندنا هو عبارة عن عمل العصابة الحقة غير مختلف فيها وهو دليل انهم عم
قد رأوه صاغرا عن كابر منتهيا الى الائمة الهدى عم وعلمهم عم هو الحجة سيما اذا خالف قولهم لاجل التقية
خصوصا اذا كان العمل دأب اكثرهم عم او اكثر الاوقات كما هو فيما نحن فيه فهذا فظهر استحباب الجهر بالبسملة
مطلقا في موضع الاخفات من غير تخصيص بموضع دون موضع بل ما دام يقرأ البسملة في الصلوة غير
موضع الوجوب في ما هو نص في نفي الوجوب الخبر الثاني عشر مع انه ظهر الرجحان من نفس السؤال وعلو الشيعة
من سؤالهم من شعارهم ولذا سوى عم بين السر والجهر فيه اشعارا بعدم الوجوب مع ظهور الرجحان كما
عرفت المسئلة الثامنة يستحب الجهر في القنوت كله للخبر الثامن والاربعين المروي عن زرارة صحيحا
القنوت كله جهار الصريح في الرجحان المستلزم للاستحباب لاصالة عدم الوجوب حتى يثبت ولا ينافيه
ما في الخبر الحادي والعشرين لانه لنفي الوجوب ولا ما في السادس والثلثين لانه ايضا لنفي الوجوب كالسابق
المسئلة التاسعة ان المنفرد مخير في التشهد والقول في الركوع والسجود بين الجهر والاخفات
ان شاء جهر وان شاء لم يجهر لما في الخبر الحادي والعشرين والسادس والثلثين بلا معارض والامام يستحب
وينبغي له ان يسمع من خلفه كلما يقول وخصوصا التشهد ما لم يبلغ العلو المفرط المنهي عنه بل يقرأه
وسطا لما في الخبر السابع للاتفاق ولما في الخبر الثامن عشر والتاسع عشر ولما في العشرين ولا ينافيه
ما في الحادي والعشرين والسادس والثلثين لانه لا منافاة بين العام والخاص لان هذا مخصوص بالامام
وذاك عام فيحمل على ما وراء الخاص وهو المنفرد وانما حملناه على المنفرد لان المأموم لا ينبغي ان يسمع
الامام شيئا مما يقول لما في الخبر التاسع عشر والعشرين ولما في الثاني والاربعين الدال على وجوب
الانصات الذي هو مقتضى قوله تعالى فانصتوا وعمل امير المؤمنين عم بهذا الامر الدال ايضا على وجوبه وقوله
عم تعظيما للقرآن لا ينافي الوجوب لانه يمكن ان يكون الوجوب لهذا ولما روي ان صحابيا جهر خلف النبي صلعم
فلما فرغ من الصلوة قال ما لي انازع القرآن فالظاهر بالنسبة الى المأموم اما الانصات وجوبا ان سمع
لخبر ابن الكوا الثاني والاربعين وللتاسع الذي بلفظ الامر الظاهر في الوجوب ولا معارض فيجب العمل

واما الاخفات ان لم يسمع لما ذكرنا وان خالف وعصى واسمع الامام شيئا فان كان ذكرا لا يجب على
الامام السكوت والانصات لعدم النص بوجوبه وان كان قرآنا فالظاهر انه يجب على الامام السكوت
والانصات لظاهر الامر وفعل امير المؤمنين عم وعدم المعارض ولا ينافيه ما مر سابقا في صحيح زرارة
في قوله تعالى واذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا الآية لانه لا يفيد التخصيص
لان هذا احد موارد الانصات وجوبا ولا يلزم ان لا يكون له مورد آخر يجب الانصات فيه وهذا شأن
اكثر البيانات الواردة عنهم عم كما لم يخف على المتدرب فيها بعد التأمل وكذا لو كان المسمع اجنبيا
غير المأموم وانما قلنا ينبغي كما في الخبر دون يجب لان الاول اعم من الثاني ولا دلالة له عليه فوجب
الاكتفاء بالكلية لاصالة عدم الحرمة الزائدة حتى يثبت نعم لو كان مبطلا للصلوة لخروجه عن حد
المصلي به بحيث الحرمة لقوله لا تبطلوا اعمالكم المسئلة العاشرة يستحب وينبغي للرجل اذا صلى
في الليل ان يرفع صوته بحيث يسمع اهله حتى يقوموا ويتحركوا لما عليهم من الطهارة والصلوة وغيرهما
لما في الثاني والعشرين من غير معارض لكن بشرط ان لا يكون الرفع شديدا المسئلة الحادية عشر
جاهل المسئلة في الجهر والاخفات معذور باجماع علمائنا وبالخبر التاسع والعشرين بلا معارض وهما
يفرقان عن غيرهما وكذا الساهي والناسي بالاجماع وبرواية الثامن والعشرين بلا معارض المسئلة
الثانية عشر السنة في صلوة النهار الاخفات والسنة في صلوة الليل الاجهار لما في الخبر الرابع والثلثين
صريحا والسادس والاربعين والسابع والاربعين نحو في قريبا من الصريح ولا ينافيه ما في الخبر الثالث و
الثلثين لان جواز الجهر في التطوع بالنهار لا ينافي استحباب الاخفات وكون الاخفات سنة والتفصيل
الذي ذكره المحقق ان كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها ليلا فالسنة فيه الجهر كالصبح وكل صلوة تختص
بالليل ولا نظير لها نهارا فالسنة الجهر كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير بالليل فما يفعل نهارا فالسنة
الاخفات كالظهرين وما يفعل ليلا فالسنة الجهر كالعشاء فصلوة العيد والجمعة سنتهما الجهر لانهما يفعلان
نهارا ولا نظير لهما ليلا واصله قوله عم صلوة النهار عجماء وكسوف الشمس يستحب فيها الاسرار لانها تفعل نهارا
ولها نظير بالليل هي صلوة خسوف القمر وجهر في الخسوف اما صلوة الاستسقاء فعندنا كصلوة العيدان
كان تفصيلا للنص من حيث هو تفصيل النص لكن فيه مفاسد الاولى انه اذا كان كل صلوة يختص بالنهار
ولا نظير لها ليلا كالصبح فالسنة فيها الجهر كان مخالفا للنص وهو ان السنة في صلوة النهار الاخفات
وان صلوة النهار عجماء الثانية انه كان مناط السنة في الجهر والاخفات هو هذا التفصيل لكونها
صلوة النهار وصلوة الليل وكان منافيا للتقريب عم سؤال الحسن بن اكثم القاضي ان صلوة الفجر صلوة

النهار وانما يجهر في صلوة الليل وجوابه ان النبي ص كان يغلس بها في الخبر السادس والاربعين الثالثة
انه مناف لما ذكر من العلة في خبر السابع والاربعين الرابعة انه لا يصح فيما وقع مما يجهر فيه في النهار كصلوة
الخسوف التي قد يقع في طرفي النهار فيكون منافيا لمناط النص ان صلوة الليل السنة فيها الاجهار و
صلوة النهار السنة فيها الاخفات فالحق الاقتصار على مناط النص لا على التفصيل والفرق بين المبتدع
من عند الرأي والاستحسان نعم خرج العشاء وغيرها مما هو مخرج من النص بالنص والباقي يبقى على عموم
النص فتأمل **المسألة الثالثة عشر** الجهر بالقراءة يوم الجمعة في صلوة الزوال سواء كانت جمعة بالجماعة
مع الخطبة او بالجماعة اربعا بغير الخطبة او جماعة في السفر ركعتين بغير خطبة او منفردا سفرا او اربعا سفرا
حضرا الجيد انه يستحب استحبابا مأمورا بها الخبر الثامن والسابع والثلثين والثامن والثلثين والا
والحادي والاربعين ولما رواه الشيخ ايضا في الضعيف عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن
سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كان رسول الله ص يقيم في العيدين شاتيا كان او قائظا
ويلبس درعه وكذلك ينبغي للامام ويجهر بالقراءة كما يجهر في الجمعة وقال ابو جعفر ع كان رسول الله ص
يصلي للاستسقاء ركعتين ويستسقي وهو قاعد وقال بدأ بالصلوة قبل الخطبة وجهر بالقراءة اما
اذا كان مع الخطبة فبالاجماع وبالاخيرين واما اذا لم يكن خطبة فبالاول اما الوجوب فبالثامن والثلثين
حيث وقع بلفظ اجهروا بالقراءة وهي المفيد للوجوب وفي الباقية بجملة يحمل على هذا المفصل وظاهر هذا هو
الوجوب بلا معارض ولئن تركنا فاستحباب وكيد يلي الوجوب فلو كان جاهلا او ساهيا او ناسيا
فلا شيء عليه كما سبق ولو كان عامدا انتقض صلوته لانه جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء
فيه بلفظة ينبغي الشاملة للوجوب والاستحباب وبالجملة المأمور به كما هنا وكلاهما فيهما في الرابع و
الثلثين لان هذا خاص وذاك عام ولا تنافي بينهما ولا في الاخيرين لانهما صريحان في التخيير كما علم
صريحا من قوله فقلت انه ينكر علينا الجهر بها في السفر كما ذكره الشيخ ايضا ومع هذا فلا يعارض الاول
لانها اقوى متنا من حيث التصريح بالتغيير والانكار وسندا من حيث الكثرة وما ذكره ابن ادريس
وابن بابويه فضعيف لا محل في مقابلة النص الصريح ومع هذا فلا تعارض في حق المنفرد لان فيهما ولا يجهر الامام
فيها بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة فالمنفرد المصلي او بما ورد بخصوصه في النص من غير معارض
لان انما يجهر المستتر فيه راجع الى الامام على ما هو الظاهر **المسألة الرابعة عشر** نقل العلامة
كما مر انه لا جهر على المرأة باجماع العلماء وان صوتها عورة ولا اخفات دون اسماع نفسها وكذا المحقق
بانه ليس على المرأة جهر وهو اجماع العلماء لكن لا يقتصر في الاخفات عن اسماع نفسها والصادر الجهر

على المراة

على المراة اجماعا من الكل فيكفيها اسماع نفسها تحقيقا او تقديرا ولو جهرت وسمعها الاجنبي فالاقرب
الفساد مع علمها لتحقق النهي في العبادة ولو سمعها المحرم او النساء او لم يسمعها احد فالظاهر الجواز لم
للاصل فان عدم وجوب الجهر عليها معلل بكون صوتها عورة **واقول** وهذا الاجماع مخالف للنصوص العامة
من غير مستند صريح ومن غير علم معلوم من الائمة الهدى عليهم السلام ولا نعرف دخول المعصوم ع ايضا فيه لكن
يمكن الجمع بينهما بالعموم والخصوص وامر النساء بالصلوة في البيت الداخل وان مساجدهن بيوتهن يؤذن
بوجوب الجهر لئلا يسمع الاجانب وكون النهي في العبادات موجب للفساد مطلقا محل تامل على تقدير
سماع الاجانب بناء على ان صوتهن عورة كما هو مصرح في التعليل فالاحوط رعاية الجهر والاخفات بالنسبة
اليهن مع رعاية عدم سماع الاجانب وبالجملة لما كان الجاهل بالجهر والاخفات معذورا فهن معذورات
حينئذ جهرن او لم يجهرن في مواضعها والمسألة من المتشابهات **المسألة الخامسة عشر** روى الشيخ
في التهذيب في الصحيح عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات
ثم قل اللهم انت الملك الحق لا اله الا انت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم
كبر تكبيرتين ثم قل لبيك وسعديك والخير في يديك والشر ليس اليك والمهدي من هديت لا ملجأ منك
الا اليك سبحانك وحنانيك تباركت وتعاليت سبحانك رب البيت ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول وجهت وجهي
للذي فطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي و
محياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين ثم تعوذ من الشيطان الرجيم
ثم اقرأ فاتحة الكتاب ومما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن احمد بن يحيى عن معوية بن حكيم عن عبد الله
بن المغيرة عن علي بن ابي حمزة عن رجل صالح ع قال سألته عن الرجل يشك فلا يدري واحدة صلى ام اثنتين او
ثلثا او اربعا يلتبس عليه صلوته قال كل ذا قال قلت نعم قال فليمض في صلوته ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم
فانه يوشك ان يذهب عنه وروي في الفقيه ضعيفا عن اسمعيل بن مسلم عن الصادق ع عن ابائه عليهم السلام ان
رسول الله ص اتاه رجل فقال يا رسول الله اني اشكو اليك ما القى من الوسوسة في صلوتي حتى لا اعقل ما صليت
من زيادة او نقصان فقال له رسول الله ص اذا دخلت في صلوتك فاطعن فخذك اليسرى باصبعك اليمنى
المسبحة ثم قل بسم الله وبالله توكلت على الله اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فانك تنحره
وتزجره وتطرده عنك وفيه في خطبة امير المؤمنين يوم الفطر ... اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله احد في آخر الخطبة وروى محمد بن يعقوب في الضعيف في الكافي عن محمد بن

بجيى عن علي بن الحسن بن علي عن عباد بن يعقوب عن عمرو بن مصعب عن فرات بن احنف عن ابي جعفر
عليه السلم قال سمعته يقول ان اول كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرات بسم الله الرحمن
الرحيم فلا تبالي الا تستعيذ فاذا قرات بسم الله الرحمن الرحيم سترتك فيما بين السماء والارض وروى البزنطي
عن معوية بن عمار عن الصادق عليه السلم اعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم كما مر من الذكرى وقال
العلامة في التذكرة يستحب التعوذ قبل القراءة في اول كل صلوة وبه قال الشافعي وابو حنيفة والثوري و
الاوزاعي واحمد واسحق لان النبي صلعم كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن طريق
الخاصة قول الصادق عليه السلم ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم اقرا فاتحة الكتاب وقال مالك لا يتعوذ في
المكتوبة بل في قيام رمضان لان انس روى ان النبي صلعم كان يفتتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين وتقدم
جوابه وقال النخعي ومحمد بن سيرين يتعوذ بعد القراءة لقوله فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله والمراد
اذا اردت القراءة فروع الاول صورة التعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وبه قال ابو حنيفة
والشافعي لانه لفظ القرآن وقال الثوري وابن سيرين يزيد على ذلك ان الله هو السميع العليم من الشيطان
الرجيم وقال احمد اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الحسن بن صالح بن حي اعوذ بالله السميع
العليم من الشيطان الرجيم واحتجوا بقوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو
السميع العليم والاخير ليس بداخل في الامر بالاستعاذة بل خبر بعده والامر قبله الثاني يستحب الاسرار
بها ولو في الجهرية وهو احد قولي الشافعي لان ابن عمر كان يتعوذ في نفسه والاخر يجهر به في الجهرية لان
الامر به جهرية وعمل الائمة عليهم السلم اولى الثالث انما يستحب التعوذ في الركعة الاولى خاصة وبه قال
ابو حنيفة والشافعي في احد القولين لان الصلوة كالفعل الواحد فيكفي استعاذة واحدة كالتوجه و
في الاخر في كل ركعة لقوله فاذا قرات القرآن وليس المراد كل اية بل قراءة واحدة والصلوة كلها واحدة
الرابع لو نسي في الاولى لم يات به في الثانية لفوات محله وقال الشافعي على القول الثاني باستحباب الاعادة
اقول ههنا مسائل الاولى ان الاستعاذة هل هي واجبة في اول الصلوة ام مستحبة والظاهر عندي
الاستحباب لان الاخبار ههنا من طرقنا خمسة ومن طرقهم واحد والاخبار وان كان بعضها بلفظ الامر
وكذا الاية لكن كلها في تعليم الاداب والامر مثله لا يفيد الوجوب والاصل عدمه فبقي الاستحباب ولذا
خلط في صحيحة الحلبي بين المقطوع استحبابه وهو الادعية والتكبيرات وبين المقطوع وجوبه وهو القراءة
بلفظ الامر فلا يدل على الوجوب ولذا اكثر في تعليم الادعية المستحبة لفظ الامر بقولهم عليهم السلم قل كذا وكذا
ولان خبر فرات بن احنف صريح في استحبابه لكنه وان كان ضعيفا لكن منجبر ضعفه بعمل الاصحاب ومخالفة

ابن الشيخ

ابن الشيخ المعظم محمد بن الحسن الطوسي له فقط لان عمل الاصحاب لما كان كاشفا عن فعل الائمة عليهم السلم
وهو الحجة فعمل الاكثر يكفي لهذا فكيف الكل الا واحدا الثانية ان صيغة الاستعاذة ما هي والمختار عندي
هي استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم على ما هي في موثقة سماعة المتقدمة لان الاخبار
كلها مجملة الا موثقة سماعة ورواية البزنطي والمجمل محمول على المفصل فلا حجة فيه واما المفصل فموثقة سماعة مؤيدة
بظاهر القرآن الذي هو مجمل ايضا كالاخبار الاخر بخلاف رواية البزنطي لان القرآن وقع بلفظ استعذ في
موضعين وفي الاخبار وقع بلفظ تعوذ في موضعين واستعذ وتستعيذ في موضعين ولفظ التعوذ
مجمل واستعذ وتستعيذ المستفاد منهما استعيذ لا اعوذ وان كان يؤيده قل اعوذ برب الفلق وقل
اعوذ برب الناس لكنه بعيد غاية البعد واما قوله بالله فموافق صريحا للاية كما في موثقة سماعة تفسير الاية
الكريمة لا كما في رواية البزنطي اعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم واما قوله من الشيطان الرجيم فموافق
للاية وكذا ان الله هو السميع العليم خبر الحلبي في كيفية ولموافقة الموثقة للاية في موضعين دون الرواية
رجحنا الاول على الثاني وما في التذكرة من ان قوله تعالى انه هو السميع العليم خبر اخر لا ينافي كونه تتمة للاستعاذة
نعم يكون مع قطع النظر عن المرجح الذي ذكرناه وساير التراجيح ان وقوع عبارة الاستعاذة بطرق متعددة
يدل على ان الاستعاذة مستحبة مطلقا باي عبارة كانت لا خصوصية عبارة بل ايها كانت صحيحة مفيدة له
لكن مع وقوع عبارة متلقاة عنهم عم موافقة للاية فالظاهر عدم اجزاء غيرها كما ذكرنا واما ما نقل عن
ابي سعيد الخدري من قول النبي صلعم فلما كان من طريق العامة من غير نقل ومؤيد من قبل الائمة الهدى ولا
موافقة للاية لانها استعيذ لا اعوذ وبلفظ الله لا بلفظ السميع العليم ايضا كما في رواية البزنطي فلا يجوز
العمل به لانه عمل بالجبت والطاغوت مع ان اكثر العامة ايضا خالفوه كما مر عن التذكرة فثبت ما اخترناه
الثالثة هل هي بالجهر او الاخفات والمختار عندي الجهر مطلقا كانت الصلوة جهرية او اخفاتية لخبر حنان
بن سدير الثاني والثلثون انه تعوذ باجهاد ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم بلا معارض والخبر وان كان
ضعيفا لكنه يكفي في المندوبات ومخالفة الاكثر بلا حجة ومستند لا تكون حجة بل تكون باطلة اذ كانت
مخالفة للنص وحديث الاجماع المنقول عن الشيخ لا يخفى شانه الرابعة انها هل هي في كل ركعة او في الركعة
الاولى والاحوط والمختار هو الثاني الذي هو الاقتصار على الركعة الاولى لان الاصل عدم استحباب الزايد
حتى يظهر خلافه ولا دليل على التعدد وايضا الصلوة فعل واحد وقراءة واحدة فيكفي استعاذة واحدة لانه
ظاهر ان اذا قرات القرآن معناه اردت القراءة وهذا كلام متعارف بين اهل اللسان كقولهم اذا وقفت الى
الامير فخذ السلاح لانه تجوز عن ارادة القراءة واذا اراد القراءة فلا بد ان يستعيذ ومهما قرا ووالطب على

القراءة حيث لم يقطعه بفعل ينافي القراءة ويصير القراءة قراءة اخرى بعدها لا كفعل الاذكار والادعية
التي لا تنافي القراءة ولذا امر بها في اثنائها في ذكر الجنة والنار لم يكن عليه الا استعاذة واحدة والصلوة
كذلك وبهذا ظهر فساد ما ذكره مغترا بهذه الاية منا ومنهم في هذا الباب كما يظهر بالرجوع الى ما ذكره الاردبيلي
والقاضي وغيرهما وايضا العصابة الاثنا عشرية قاطبة على انها لا تكون الا في الركعة الاولى وهذا وان لم يكن
حجة لكن باعتبار الكشف عن علمهم ع وعدم المخالف منا وان كان منهم فهو معمول به واجب بعاية وهو الاحوط
سيما في المستحب الخاصة لو نسيه في الركعة الاولى لم يعده ولم يقضه في الركعة الثانية ولا في غيرها لانها يحتاجان
الى دليل ولا دليل هنا والاصل عدمه سيما في المستحب ولنرجع الى شرح الكتاب فنقول قوله على المشهور اشارة الى
خلاف السيد المرتضى وابن الجنيد حيث ذهبا الى استحباب الجهر والاخفات كما مر **قوله** والحق ان الجهر والاخفات
كيفيتان متضادتان مطلقا لا يجتمعان في مادة لما كان الظاهر ان الجهر والاخفات امران مختلفان
بالاضافة كالسرعة والبطوء والايجاز والاطناب وغيرها فرب جهر يكون اخفاتا بالنسبة الى جهر آخر اجهر منه
ورب اخفات يكون جهرا بالنسبة الى مرتبة ادون واخفض منه وعلى هذا فيجتمع الجهر والاخفات في مادة واحدة
ولا معنى لقوله يجب الجهر في كذا والاخفات في كذا لانه لا جهر الا وهو اخفات ايضا فيكون تخصيصه بالجهر
دون الاخفات تحكما صرفا فلما كان كذلك قال والحق ان الجهر والاخفات كيفيتان متضادتان
لا متضايفتان كما توهم فيكون التقابل بينهما تقابل تضاد لا تضايف وان كان يعرض لهما الاضافة
ولافرادهما كساير المتضادات كالسواد والبياض وغيرهما حيث يكونان اشد واضعف وسواد اشد
من سواد والآخر اضعف فيكون بياضا بالنسبة اليه لكن التضاد بين الجهر والاخفات تضاد مطلق
من غير شرط غاية الخلاف بينهما كما هو مقرر في العقليات ان التضاد قسمان اعم واخص والخصوصية
هي ان يكون بينهما غاية الخلاف واما قوله لا يجتمعان في مادة فهو بيان يظهر من سابقه ذكره لانه مناط
الدفع ومنشأ الفساد جواز الاجتماع فنفاه ثم ذكر في بيان كيفية عدم الاجتماع بقوله فاقل الجهر الى آخر ما
ذكره وقد مر تفصيله كما هو الحق **قوله** والسر افضل لها مطلقا اي سواء سمعها من يجوز اسماعه صوتها
او لم يسمعها وسواء كان صلوة جهرية او اخفاتية نافلة كانت او فريضة اداء او قضاء **قوله** ويتخير
الخنثى بينهما قد عرفت ان المرأة وكذا الخنثى مما لا نص فيه بخصوصه في حكم الجهر والاخفات بل في حكم الرجل
وداخلة تحت العمومات الدالة على وجوب الجهر والاخفات من غير تخصيص بالرجل او المرأة او الخنثى فالمرأة
والخنثى سيان فيما حكمنا على ما سبق ونعم ما قال الشهيد على طبق كلام القائل ان الاحوط وجوب الجهر عليهما
مراعية عدم سماع الاجنبي كما قلنا بادلة تتفاوت كما مر فارجع **قوله** والوقوف على مواضعه الوقف على ثلثة

اقسام

اقسام لان الوقف هو قطع الكلمة عما بعدها فان كان على ما لا يفيد معنى مستقلا فهو المسمى بالقبيح وان
كان على ما يفيد معنى مستقلا فهو المسمى بالحسن فان استقل ما بعده ايضا فهو المسمى حسنا تاما والا سمي كافيا
وحسنا غير تام فالوقف على بسم قبيح وعلى الله او الرحمن كاف وعلى الرحيم تام واشترط بعضهم في الكافي ان
يكون ما بعد الموقوف عليه متعلقا به تعلقا اعرابيا ويقرب منه ما قيل ان الوقف التام هو الوقف على كلام
لا تعلق له بما بعده لا لفظا ولا معنى كالوقف على البسملة وعلى يوم الدين والحسن هو الوقف على كلام له
تعلق بما بعده لفظا لا معنى كالوقف في الفاتحة على الحمد لله وقد حصر الوقوف التامة في الفاتحة في اربعة
الوقف على البسملة والدين ونستعين ولا الضالين والوقوف الحسنة فيها في عشرة الوقف على الله وعلى
الرحمن في البسملة وعلى الله وعلى العالمين وعلى الرحمن وعلى الرحيم وعلى نعبد وعلى المستقيم وعلى عليهم
الاولى والثانية هذا هو المقرر في محله وظهر منه ان الحسن منحصر في التام والكافي ولا يكون موقفا حسنا
غيرهما كما ذكرنا وذكر المحقق التفتازاني وغيره ان كان الوقف على كلام مفيد فهو حسن ثم ان كان لما بعده
تعلق بما قبله فهو الكافي والا فهو التام فما ذكر ان الاصح افضل التام ثم الحسن ثم الكافي محل نظر لانه كما
عرفت لا يكون حسنا غيرهما حتى يقع في الترتيب بينهما وان قرر هذا او في اي محل **قوله** وكذا يستحب تطويل
السورة في الصبح كهل اتى وعم لا مطلق التطويل **اقول** الذي يدل على ما ذكر من الترتيل وغيره وتطويل السورة
وقصرها وتحريم قراءة العظيمة العزيمة اخبار **الاول** ما رواه محمد بن يعقوب في الكافي ضعيفا عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن الحسن بن السري عن ابي عبد الله عليه السلام قال
الاذان ترتيل والاقامة حدر **الثاني** ما رواه فيه ايضا في الصحيح او الحسن على المشهور المقبول قطعا عن
علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت
يا سيدي احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى
القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه
ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل
فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله ع مستقبل القبلة منتصبا فارسل يديه جميعا على
فخذيه قد ضم اصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما قدر ثلث اصابع منفرجات واستقبل باصابع رجليه
جميعا القبلة لم يحرفهما عن القبلة وقال بخشوع الله اكبر ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله احد ثم صبر هنيئة
بقدر ما يتنفس وهو قائم ثم رفع يديه حيال وجهه وقال الله اكبر وهو قائم ثم ركع وملأ كفيه من ركبتيه
منفرجات ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صبت عليه قطرة من ماء او دهن لم تزل لاستواء
منفرجات ... د

ظهره ومد عنقه وغمض عينيه ثم سبح ثلثا بترتيل فقال سبحان ربي العظيم وبحمده ثم استوى قائما فلما
استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه ثم سجد وبسط كفيه
مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات ولم يضع
شيئا من جسده على شيء منه وسجد على ثمانية اعظم على الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة
والانف وقال سبعة منها فرض نسجد عليها وهي التي ذكرها الله في كتابه فقال وان المساجد لله فلا تدعوا
مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والابهامان والركبتان ووضع الانف على الارض سنة ثم رفع رأسه
من السجود فلما استوى جالسا قال الله اكبر ثم قعد على فخذه الايسر وقد وضع ظاهر قدمه الايمن على
بطن قدمه الايسر وقال استغفر الله ربي واتوب اليه ثم كبر وهو جالس وسجد السجدة الثانية وقال كما قال
في الاولى ولم يضع شيئا من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود وكان مجنحا ولم يضع ذراعيه على الارض
فصلى ركعتين على هذا ويداه مضمومتا الاصابع وهو جالس في التشهد فلما فرغ من التشهد سلم فقال يا
حماد هكذا صل الثالث ما رواه فيه ايضا في الضعيف او الصحيح على الخلاف عن علي بن ابرهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم القراءة
في الصلوة فيها شيء موقت قال لا الا الجمعة يقرا فيها الجمعة والمنافقين الرابع ما رواه فيه ايضا
ضعيفا عن ابي داود عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن حسن الصيقل قال
قلت لابي عبد الله عم ايجزي عني ان اقرا في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها اذا كنت مستعجلا او اعجلني
شيء فقال لا باس الخامس ما رواه فيه ايضا في الصحيح عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن ابي نجران
عن صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم المغرب فقرا بالمعوذتين في الركعتين السادس ما
رواه فيه ايضا ضعيفا او صحيحا عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عم قال يجوز للمريض ان يقرا في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلوة
التطوع بالليل والنهار السابع ما رواه فيه ايضا موثقا عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان
عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال انما يكره ان يجمع بين السورتين في الفريضة فاما النافلة فلا باس
الثامن ما رواه فيه ايضا مرسلا عن محمد بن يحيى باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم قال يكره ان يقرا قل
هو الله احد في نفس واحد التاسع ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن
محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا تقرا في المكتوبة
باقل من سورة ولا باكثر العاشر ما رواه فيه ايضا مرسلا عن ابي داود عن علي بن مهزيار باسناده عن صفوان

صا ب عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابي ايوب

صا ب

صا ب

صا ب

صا ب

الجمال

٢١

الجمال قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول صلوة الاوابين الخمسون كلها بقل هو الله احد الحادي عشر ما رواه
فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يحيى عن محمد بن اسمعيل عن محمد بن الحسين عن صالح بن عقبة عن ابي هرون المكفوف
قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلم وانا حاضر كم يقرا في الزوال فقال ثمانين اية فخرج الرجل فقال يا ابا هرون
هل رايت شيخا اعجب من هذا سالني عن شيء فاخبرته ولم يسالني عن تفسيره هذا الذي يزعم اهل العراق
انه عاقلهم يا ابا هرون ان الحمد سبع ايات وقل هو الله احد ثلث ايات فهذه عشر ايات والزوال ثمانية ركعات
فهذه ثمانون اية الثاني عشر ما رواه فيه ايضا موثقا عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن احمد بن الحسن بن
علي بن فضال عن عمرو بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلم
انه قال في الرجل ينسى حرفا من القرآن فيذكره وهو راكع هل يجوز له ان يقرا في الركوع قال لا ولكن اذا سجد
فليقرا الثالث عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن احمد بن عبدوس عن محمد
بن زاوية عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي الحسن عليه السلم جعلت فداك انك كتبت الى محمد بن الفرج
تعلمه ان افضل ما تقرا في الفرايض انا انزلناه وقل هو الله احد وان صدري ليضيق بقراءتهما في الفجر
فقال عليه السلم لا يضيقن صدرك بهما فان الفضل والله فيهما الرابع عشر ما رواه فيه ايضا حسنا عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة قال حدثني معاذ بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لا تدع ان تقرا
بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبع مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين
بعد المغرب وركعتين من اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف وفي رواية
اخرى انه يبدا في هذا كله بقل هو الله احد وفي الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل
الفجر فانه يبدا بقل يا ايها الكافرون ثم يقرا في الركعة الثانية بقل هو الله احد الخامس عشر ما رواه فيه ايضا
صحيحا عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان
عن عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرا سورة فيقرا قل
هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون
السادس عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة
عن داود بن فرقد عن صابر مولى بسام قال امنا ابو عبد الله عليه السلم في صلوة المغرب فقرا المعوذتين
ثم قال هما من القرآن السابع عشر ما رواه فيه ايضا في الصحيح عن جماعة عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين
بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا قرات شيئا من
العزائم التي يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن تكبر حين ترفع راسك والعزائم اربع حم السجدة وتنزيل

يب

يب

يب

يب

يب

يب

والنجم واقرأ باسم ربك الثامن عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن
سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال قال اذا قرئ شيء من العزايم الاربع فسمعتها
فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المراة لا تصلي وساير القرآن انت فيه بالخيار

يب

ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد التاسع عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا او صحيحا عن علي بن ابرهيم
عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلم
عن رجل سمع السجدة تقرا قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان
يكون يصلي في ناحية وانت تصلي في ناحية اخرى فلا تسجد لما سمعت العشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا

يب عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان مثل ما في يب

عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان صليت
مع قوم فقرا الامام اقرا باسم ربك الذي خلق او شيئا من العزايم وفرغ من قراءته ولم يسجد فاوم ايماء والحايض

يب

تسجد اذا سمعت السجدة الحادي والعشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن
حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم انه سئل عن الرجل يقرا بالسجدة في آخر السورة قال يسجد ثم يقوم فيقرا

يب

فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد الثاني والعشرون ما رواه فيه ايضا حسنا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
الحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما عليهما السلم قال لا تقرا في المكتوبة بشيء
من العزايم فان السجود زيادة في المكتوبة الثالث والعشرون ما رواه فيه ايضا موثقا عن محمد بن يحيى عن
محمد بن الحسين واحمد بن محمد جميعا عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلم ينبغي للامام
الذي يخطب الناس يوم الجمعة ان يلبس عمامة في الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنية او عدني ويخطب وهو
قايم يحمد الله ويثني عليه ثم يوصي بتقوى الله ويقرا سورة من القرآن صغيرة ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويثني
عليه ويصلي على محمد صلى الله عليه وآله وعلى ائمة المسلمين ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات فاذا فرغ من هذا
اقام المؤذن فصلى بالناس ركعتين يقرا في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين الرابع و
العشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم قال سالته
عن الجمعة فقال باذان واقامة يخرج الامام بعد الاذان فيصعد المنبر فيخطب ولا يصلي الناس ما دام الامام على
المنبر ثم يقعد الامام على المنبر قدر ما يقرا قل هو الله احد ثم يقوم فيفتتح خطبته ثم ينزل فيصلي بالناس ثم يقرا
بهم في الركعة الاولى بالجمعة وفي الثانية بالمنافقين الخامس والعشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن محمد بن
يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال ليس في القراءة شيء موقت
الا الجمعة يقرا بالجمعة والمنافقين السادس والعشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يحيى عن

صا يب عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى

احمد بن

٢٢

احمد بن محمد ومحمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عم اقرا في ليلة الجمعة
بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي الفجر بسورة الجمعة وقل هو الله احد وفي الجمعة بالجمعة والمنافقين السابع
والعشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن
ايوب عن الحسين بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله عم بما اقرا في صلوة الفجر يوم الجمعة فقال اقرا في الاولى

صا

بسورة الجمعة وفي الثانية بقل هو الله احد ثم اقنت حتى تكونا سواء الثامن والعشرون ما رواه فيه ايضا
صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن جميل عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال ان الله
اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله صلعم بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين فلا ينبغي تركهما فمن تركهما

صا يب

متعمدا فلا صلوة له التاسع والعشرون ما رواه فيه ايضا حسنا كما هو المشهور عن علي بن ابرهيم عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا
اجهر بالقراءة فقال نعم وقال اقرا بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة الثلثون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم في الرجل يريد ان يقرا بسورة
الجمعة في الجمعة فيقرا قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة وروي ايضا يتمها ركعتين ثم يستانف

صا يب

الحادي والثلثون ما رواه فيه ايضا حسنا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن معوية بن عمار عن عمر بن
يزيد قال قال ابو عبد الله عليه السلم من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة في سفر او حضر وروي
لا باس في السفر ان يقرا بقل هو الله احد الثاني والثلثون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن علي بن محمد عن محمد بن
عيسى عن يونس عن معوية قال سالته عن صلوة العيدين فقال ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء وليس
فيهما اذان ولا اقامة يكبر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة يبدا فيكبر ويفتتح الصلوة ثم يقرا فاتحة الكتاب ثم يقرا والشمس
وضحيها ثم يكبر خمس تكبيرات ثم يكبر ويركع فيكون الربع تكبيرات ويسجد سجدتين ويتشهد ويسلم والحديث طويل

يب

الثالث والثلثون ما رواه فيه ايضا حسنا وصحيحا عن علي عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا سالنا ابا جعفر عليه السلم عن صلوة الكسوف كم
هي ركعة وكيف نصليها فقال عشر ركعات واربع سجدات تفتتح الصلوة بتكبيرة وتركع بتكبيرة وترفع
راسك بتكبيرة الا في الخامسة التي تسجد فيها وتقول سمع الله لمن حمده وتقنت في كل ركعتين قبل الركوع
وتطيل القنوت والركوع على قدر القراءة والركوع والسجود فاذا فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله
عز وجل حتى ينجلي وان انجلى قبل ان تفرغ من صلوتك فاتم ما بقي وتجهر بالقراءة قال قلت كيف القراءة فيها
فقال ان قرات سورة في كل ركعة فاقرا فاتحة الكتاب فان نقصت من السورة شيئا فاقرا من حيث

نقصت في القراءة فاتحة الكتاب قال وكان يستحب ان يقرأ فيها بالكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وان استطعت ان تكون صلوتك بارزا لا يجنك بيت فافعل وصلوة كسوف الشمس اطول من صلوة كسوف القمر وهما سواء في القراءة والركوع والسجود **الرابع والثلثون** ما رواه فيه ايضا حسنا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما تروي هذه الناصبة فقلت جعلت فداك فيماذا فقال في اذانهم وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب راه في النوم فقال كذبوا فان دين الله عز وجل اعز من ان يرى في النوم قال فقال له سدير الصيرفي جعلت فداك فاحدث لنا من ذلك ذكرا فقال ابو عبد الله عليه السلم ان الله عز وجل لما عرج بنبيه صلى الله عليه وآله الى آخره وهذا حديث المعراج ناخذ منه موضع الحاجة فيه قال لما قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله الفاتحة في الركعة الاولى اوحى الله عز وجل اليه اقرأ يا محمد نسبة ربك تبارك وتعالى قل هو الله احد الى آخر ما قاله ولما قرأ الفاتحة في الركعة الثانية اوحى الله اليه ان اقرأ انا انزلناه فانها نسبتك ونسبة اهل بيتك الى يوم القيمة **الخامس والثلثون** ما رواه الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب صحيحا عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم قال صلوة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر وست ركعات بعد الظهر وركعتان قبل العصر واربع ركعات بعد المغرب وركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما او قاعدا والقيام افضل ولا تعدهما من الخمسين وثماني ركعات من آخر الليل يقرأ في صلوة الليل بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في الركعتين الاوليين ويقرأ في سائرها ما احببت من القرآن ثم الوتر ثلث ركعات يقرأ فيها جميعا قل هو الله احد وتفصل بينهن بتسليم ثم الركعتان اللتان قبل الفجر يقرأ في الاولى منهما قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد **السادس والثلثون** ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن القروي عن ابان عن عمرو بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اقرأ سورتين في ركعة قال نعم قلت اليس يقال اعط كل سورة حقها من الركوع والسجود فقال ذاك في الفريضة فاما النافلة فلا بأس **السابع والثلثون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول ان فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة **الثامن والثلثون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان فاتحة الكتاب وحدها تجزي في الفريضة **التاسع والثلثون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمن عن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا بأس بان يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة

الكتاب

الكتاب في الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئا **الاربعون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن سعد عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن الحسن بن السري عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ايقرأ الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة فقال لا بأس اذا كانت اكثر من ثلث آيات **الحادي والاربعون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلم قال سألته عن الرجل يقرأ سورة واحدة في الركعتين من الفريضة وهو يحسن غيرها فان فعل فما عليه قال اذا احسن غيرها فلا يفعل وان لم يحسن غيرها فلا بأس **الثاني والاربعون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حسين بن هاشم عن ابن مسكان عن زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم فقرأ بنا بالضحى والم نشرح وروى هذا الحديث احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زيد الشحام قال صلى ابو عبد الله عليه السلم فقرأ في الاولى والضحى وفي الثانية الم نشرح لك صدرك وروى ايضا فيه الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة **الثالث والاربعون** ما رواه فيه ايضا موثقا عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبد الله بن بكير عن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يفرق بين السورتين في الركعة فقال ان لكل سورة حقا فاعطها حقها من الركوع والسجود قلت فيقطع السورة فقال لا بأس **الرابع والاربعون** ما رواه فيه ايضا ضعيفا لعقوله عشر راجعا الى السابق هنا وهناك عن محمد بن القاسم قال سألت عبدا صالحا هل يجوز ان يقرأ في صلوة الليل بالسورتين والثلث فقال ما كان من صلوة الليل فاقرأ بالسورتين والثلث وما كان من صلوة النهار فلا يقرأ الا بسورة **الخامس والاربعون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن سعد عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن عبد الله بن مسكان عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا بأس ان تجمع في النافلة من السور ما شئت **السادس والاربعون** ما رواه فيه ايضا مرسلا عن سعد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن ابان بن عثمان عمن اخبره عن احدهما عليهما السلم قال سألته هل تقسم السورة في ركعتين فقال نعم اقسمها كيف شئت **السابع والاربعون** ما رواه فيه ايضا في الضعيف عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن الحسين بالطويل عن ابي داود المسترق عن محسن الميثمي عن ابي عبد الله عليه السلم قال تقرأ في صلوة الزوال في الركعة الاولى الحمد وقل هو الله احد وفي الركعة الثانية الحمد وقل يا ايها الكافرون وفي الركعة الثالثة الحمد وقل هو الله احد وآية الكرسي وفي الركعة الرابعة الحمد وقل هو الله احد وآخر البقرة آمن الرسول الى آخرها وفي الركعة الخامسة الحمد وقل هو الله احد وثلث آيات السخرة ان ربكم الله الذي خلق

السموات والارض الى قوله ان رحمة الله قريب من المحسنين وفي الركعة السابعة الحمد وقل هو الله احد وآخر سورة
الحشر من قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل الى آخرها فاذا فرغت قلت اللهم مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على
دينك ولا تزغ قلبي بعد اذ هديتني وهب لي من لدنك رحمة انك انت الوهاب سبع مرات ثم يقول استجير بك من
النار سبع مرات الثامن والاربعون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن ابي ايوب
الخزاز عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القراءة في الصلوة فيها شيء قال لا الا الجمعة يقرأ بالجمعة
والمنافقين قلت له فاي السور يقرأ في الصلوات قال اما الظهر والعشاء الآخرة يقرأ فيهما سواء والعصر والمغرب
سواء فاما الغداة فاطول واما الظهر والعشاء الآخرة فسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها ونحوها والعصر والمغرب
فاذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوها واما الغداة فعم يتساءلون وهل اتاك حديث الغاشية ولا اقسم
بيوم القيمة وهل اتى على الانسان حين من الدهر التاسع والاربعون ما رواه فيه ايضا حسنا عن احمد بن محمد
بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن ابان عن عيسى بن عبد الله القمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلعم
يصلي الغداة بعم يتساءلون وهل اتاك حديث الغاشية وشبهها وكان يصلي المغرب بقل هو الله احد و
اذا جاء نصر الله والفتح واذا زلزلت وكان يصلي العشاء الآخرة بنحو ما يصلي في الظهر والعصر بنحو من المغرب
الخمسون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن منصور بن
حازم قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اقرأ المعوذتين في المكتوبة الحادي والخمسون ما رواه فيه ايضا
ضعيفا عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف عن داود بن فرقد عن صابر مولى بسام قال امنا ابو
عبد الله عليه السلام في صلوة المغرب فقرأ المعوذتين الثاني والخمسون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه عن علي بن
الحكم عن اسمعيل بن عبد الخالق عن ابي جعفر محمد بن ابي طلحة خال سهل بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قراءة في صلوة الفجر بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وقد فعل ذلك رسول الله صلعم الثالث والخمسون
ما رواه فيه ايضا ضعيفا وموثقا عنه عن ابي سعيد المكاري وعبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة وابو اسحق
ثعلبة عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلي بقل هو الله احد فقال نعم قد صلى رسول الله صلعم في كلتي
الركعتين بقل هو الله احد لم يقل قبلها ولا بعدها بقل هو الله احد تم فيهما منها الرابع والخمسون ما رواه
فيه ايضا صحيحا عنه عن علي بن الحكم عن صفوان الجمال قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قل هو الله احد
تجزي من خمسين صلوة الخامس والخمسون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير
عن محمد بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلعم يقرأ في كل ركعة خمس عشرة آية ويكون
ركوعه مثل قيامه وسجوده مثل ركوعه ورفع رأسه من الركوع والسجود سواء السادس والخمسون ما رواه

ولا اقسم بيوم القيمة وشبهها وكان يصلي الظهر بسبح والشمس وضحيها وهل اتاك حديث الغاشية صح صح

فيه ايضا

فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابي مسعود الطائي عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله
صلى الله عليه وآله كان يقرأ في آخر صلوة الليل هل اتى على الانسان قال علي بن النعمان وقال الحارث سمعته
وهو يقول قل هو الله احد ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون تعدل ربعه وكان رسول الله صلعم يجمع قل هو الله
احد في الوتر لكي يجمع القرآن كله وروي ان من قرأ في الركعتين الاوليين من صلوة الليل في كل ركعة منها
الحمد مرة وقل هو الله احد ثلاثين مرة انفتل وليس بينه وبين الله عز وجل ذنب الا غفر له السابع والخمسون
ما رواه فيه ايضا مرسلا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن عبد الله بن البرقي وابي احمد عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر بآية فيها ذكر الجنة
وذكر النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا يقول لبيك
ربنا الثامن والخمسون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الوتر فقال كان بيني وبين ابي باب فكان اذا صلى
يقرأ في الوتر بقل هو الله احد في ثلثهن فاذا قرأها قال كذلك الله او كذلك الله ربي التاسع والخمسون
ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر عن الحلبي عن الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان ابي عليه السلام
يقول قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وكان يحب ان يجمعها في الوتر لتكمل القرآن كله الستون ما رواه
فيه ايضا حسنا عنه عن يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح عن القراءة في الوتر وقلت ان بعضا
روى قل هو الله احد في الثلث وبعضا روى في الاوليين المعوذتين وفي الثالثة قل هو الله احد فقال
اعمل بالمعوذتين وقل هو الله احد الحادي والستون ما رواه فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن عثمن
بن عيسى عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوتر ثلث ركعات تفصل بينهن و
تقرأ فيهن جميعا قل هو الله احد الثاني والستون ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن حماد بن عيسى وفضالة عن
معوية بن عمار قال قال لي اقرأ في الوتر في ثلاثهن بقل هو الله احد وسلم في الركعتين توقظ الراقد و
تأمر بالصلوة الثالث والستون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن
يعقوب بن سالم البزاز قال قال ابو عبد الله عليه السلام صل ركعتي الفجر بعد الفجر واقرأ فيهما في الاولى
قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد الرابع والستون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه
عن النضر عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقرأ في ركعتي الفجر باي سورتين احببت وقال اما
انا فاحب ان اقرأ فيهما بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون الخامس والستون ما رواه فيه ايضا
صحيحا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن مسكان عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قرأ في الغداة

سورة قل هو الله احد قال لا باس ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا باس الا قل هو الله احد
فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون **السادس والستون** ما رواه فيه ايضا صحيحا او صحيحا او
ضعيفا عن سعد عن احمد بن محمد عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي والحسين بن
سعيد عن علي بن النعمان عن ابي الصباح الكناني واحمد بن محمد بن ابي نصر عن المثنى الحناط عن ابي بصير جميعا
عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقرا في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فياخذ في اخرى حتى يفرغ منها ثم
يذكر قبل ان يركع قال يركع ولا يضره **السابع والستون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد
عن فضالة عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الحائض
هل تقرا القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال لا تقرا ولا تسجد **الثامن والستون** ما رواه
فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن ابي البختري وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام
عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال اذا كان اخر السورة السجدة اجزاك ان تركع بها **التاسع والستون** ما رواه
فيه ايضا موثقا عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال من قرا اقرا باسم ربك فاذا
ختمها فليسجد فاذا قام فليقرا فاتحة الكتاب وليركع قال وان ابتليت بها مع امام لا يسجد فيجزيك
الايماء والركوع ولا تقرا في الفريضة اقرا في التطوع **السبعون** ما رواه فيه ايضا موثقا عن
الحسين عن زرعة عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا قرات السجدة فاسجد ولا تكبر حتى ترفع
راسك **الحادي والسبعون** ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن صفوان عن العلاء عن محمد عن احدهما عليهما السلام
قال سالته عن الرجل يقرا السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال يسجد اذا ذكر اذا كانت من العزائم
الثاني والسبعون ما رواه فيه ايضا موثقا عن سعد عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن
سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسمع السجدة
في الساعة التي لا تستقيم الصلوة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلوة العصر [الفجر] فقال لا يسجد وعن الرجل
يقرا في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم فقال اذا بلغ موضع السجدة فلا يقراها وان احب ان يرجع
فيقرا سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة فيرجع الى غيرها وعن الرجل يصلي مع قوم لا يقتدى بهم فصلى لنفسه
وربما قرؤا آية من العزائم فلا يسجدون فيها فكيف يصنع قال لا يسجد **الثالث والسبعون** ما رواه فيه ايضا
صحيحا عن احمد بن محمد عن موسى بن القسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سالته عن امام
قرا السجدة فاحدث قبل ان يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيتشهد ويسجد وينصرف هو وقد تمت صلوتهم
الرابع والسبعون ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم

عن ابي جعفر

عن ابي جعفر عليه السلام قال سالته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فيعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال
عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ايضا ان يسجد **الخامس والسبعون** ما رواه فيه ايضا موثقا
عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن عبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل
يريد ان يقرا السورة فيقرا غيرها فقال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرا ثلثيها **السادس والسبعون**
ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
رجل قرا سورة في ركعة فغلط ايدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته او يدع تلك السورة و
يتحول منها الى غيرها فقال كل ذلك لا باس به وان قرا آية واحدة فشاء ان يركع بها ركع **السابع و
السبعون** ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن سعد عن محمد بن عيسى عن ياسين الضرير عن حريز بن عبد الله
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن السورة ايصلي الرجل بها في ركعتين من الفريضة فقال نعم
اذا كانت ست آيات قرا بالنصف منها في الركعة الاولى والنصف الاخر في الركعة الثانية **الثامن
والسبعون** فيه صحيحا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل
قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام او ابو جعفر عليه السلام فقرا بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة فلما سلم التفت
الينا فقال اما اني اردت ان اعلمكم **التاسع والسبعون** فيه ضعيفا عن احمد بن محمد بن عيسى عن
العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن فضالة بن ايوب عن ابان بن عثمان عن الحسن بن زياد الصيقل
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الرجل يصلي وهو ينظر في المصحف يقرا فيه يضع السراج قريبا
منه فقال لا باس بذلك **الثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة
عن عامر بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قرا شيئا من آل حم في صلوة الفجر فاته
الوقت **الحادي والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن اسمعيل بن عبد الخالق عن محمد بن ابي طلحة عن
عبد الخالق عن ابي عبد الله عليه السلام انه كان يقرا في الركعتين بعد العتمة بالواقعة وقل هو الله احد
الثاني والثمانون فيه صحيحا عنه عن البرقي عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سالته عن رجل قرا في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه في الثانية ان لا يقرا الحمد ويقرا ما بقي
من السورة فقال يقرا الحمد ثم يقرا ما بقي من السورة **الثالث والثمانون** فيه صحيحا عنه عن الحسن بن علي
بن يقطين عن اخيه الحسين بن علي عن ابيه علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين
في المكتوبة والنافلة قال لا باس وعن تبعيض السورة قال اكره ولا باس به في النافلة وعن الركعتين
اللتين يصمت فيهما الامام ايقرا فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به قال ان قرات فلا باس وان سكت فلا

بأس **الرابع والثمانون** في صحيحة عن محمد بن احمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وسورة اخرى في النفس الواحد قال ان شاء قرأ في نفس وان شاء غيره **الخامس والثمانون** في موثقة عنه عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى حرفا من القرآن فذكر وهو راكع هل يجوز له ان يقرأه قال لا ولكن اذا سجد فليقرأه وقال الرجل اذا قرأ والشمس وضحاها فختمها ان يقول صدق الله وصدق رسوله والرجل اذا قرأ الله خير اما تشركون ان يقول الله خير الله خير الله اكبر واذا قرأ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ان يقول كذب العادلون بالله والرجل اذا قرأ الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا ان يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر قلت فان لم يقل الرجل شيئا من هذا اذا قرأ قال ليس عليه شيء **السادس والثمانون** في ضعيفة عنه عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اختلفا في صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله فكتبا الى ابي بن كعب كم كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله من سكتة قال كانت له سكتتان اذا فرغ من ام القرآن واذا فرغ من السورة **السابع والثمانون** في ضعيفة عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن كامل عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استفتحت صلوة الليل وفرغت من الاستفتاح فاقرأ آية الكرسي والمعوذتين ثم اقرأ فاتحة الكتاب وسورة **الثامن والثمانون** في صحيحة عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحجال عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان ابو عبد الله عليه السلام يصلي ركعتين بعد العشاء يقرأ فيهما بمائة آية ولا يحتسب بهما وركعتين وهو جالس يقرأ فيهما بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فان استيقظ من الليل صلى صلوة الليل واوتر فان لم يستيقظ حتى يطلع الفجر صلى ركعة فصارت سبعا واحتسب بالركعتين اللتين صلاهما بعد العشاء وترا **التاسع والثمانون** في ضعيفة عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن بكر بن ابي بكر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ربما شككت في السورة فلا ادري اقرأتها ام لا فاعيدها قال ان كانت طويلة فلا وان كانت قصيرة فاعدها **التسعون** في ضعيفة عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقرأ سورة فاسهو فانتبه وانا في آخرها فارجع الى اول السورة او امضي قال بل امض **الحادي والتسعون** في ضعيفة عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد الجوهري عن سلمة بن حيان عن ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان ليلة الجمعة فاقرأ في المغرب سورة

الجمعة وقل هو الله احد واذا كان في العشاء الآخرة فاقرأ سورة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى فاذا كان صلوة الغداة يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد فاذا كان صلوة الجمعة فاقرأ سورة الجمعة والمنافقين فاذا كان صلوة العصر يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد **الثاني والتسعون** في ضعيفة عن الحسين بن سعيد عن الحسين بن عبد الملك الاحول عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من لم يقرأ في الجمعة الجمعة والمنافقين فلا جمعة له **الثالث والتسعون** في موثقة عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز وربعي رفعاه الى ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت ليلة الجمعة يستحب ان يقرأ في العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفي صلوة الصبح مثل ذلك وفي صلوة الجمعة مثل ذلك وفي صلوة العصر مثل ذلك **الرابع والتسعون** في صحيحة عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن عن اخيه الحسين بن علي بن يقطين عن ابيه قال سألت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل يقرأ في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال لا بأس بذلك **الخامس والتسعون** في حسنة عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سهل الاشعري عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يقرأ في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال لا بأس **السادس والتسعون** في صحيحة عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن يونس عن صباح بن صبيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله احد قال يتمها ركعتين ثم يستأنف **السابع والتسعون** في ضعيفة عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابي الفضل عن صفوان بن يحيى عن جميل عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الجمعة في السفر ما اقرأ فيهما قال اقرأهما بقل هو الله احد **الثامن والتسعون** في صحيحة عن محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول في آخر سجدة من النوافل بعد المغرب ليلة الجمعة اللهم اني اسألك بوجهك الكريم واسألك باسمك العظيم ان تصلي على محمد وآل محمد وان تغفر لي ذنبي العظيم سبعا **التاسع والتسعون** في صحيحة عن علي بن مهزيار عن محمد بن يحيى الخزاز عن حماد بن عثمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول يستحب ان يقرأ في دبر الغداة يوم الجمعة الرحمن ثم يقول كلما قلت فبأي آلاء ربكما تكذبان قلت لا بشيء من آلائك رب اكذب **المائة** في صحيحة عنه عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله عليه السلام من قرأ سورة الكهف في كل ليلة جمعة كانت كفارة له لما بين الجمعة الى الجمعة **الحادي والمائة** في صحيحة عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير وفضالة عن جميل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التكبير في العيدين قال سبع وخمس وقال صلوة العيدين فريضة وسألته ما يقرأ فيهما قال والشمس وضحيها وهل اتيك حديث الغاشية واشباههما **الثاني والمائة** في الاستبصار في صحيحة عن

صا

صا

صا

صا

صا

صا

الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلا عن محمد عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن الرجل يقرا السورتين
في الركعة فقال لا لكل ركعة سورة **الثالث والمائة** في صحيحا عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي بن يقطين
عن اخيه الحسين عن علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة
قال لا باس **الرابع والمائة** في صحيحا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن صفوان عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول في صلوة الجمعة لا باس بان يقرا فيهما بغير الجمعة والمنافقين اذا
كنت مستعجلا **الخامس والمائة** في موثقا عن احمد بن محمد عن معوية بن حكيم عن ابان عن يحيى الازرق بياع
السابري قال سالت ابا الحسن عليه السلام قلت رجل صلى الجمعة فقرا سبح اسم ربك وقل هو الله احد قال اجزاه
السادس والمائة في الفقيه مرسلا انه يقول في سجدة العزايم لا اله الا الله حقا حقا لا اله الا الله ايمانا وتصديقا
لا اله الا الله عبودية ورقا سجدت لك يا رب تعبدا ورقا لا مستنكفا ولا مستكبرا بل انا عبد ذليل خائف
مستجير ثم يرفع راسه ثم يكبر **السابع والمائة** في ان افضل ما يقرا في الصلوات في اليوم والليلة في الركعة
الاولى الحمد وانا انزلناه وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد الا في صلوة العشاء الاخرة ليلة الجمعة فان
الافضل ان يقرا في الاولى منها الحمد وسورة الجمعة وفي الثانية الحمد وسبح اسم وفي صلوة الغداة والظهر و
العصر يوم الجمعة في الاولى الحمد وسورة الجمعة وفي الثانية الحمد وسورة المنافقين وجايز ان يقرا في العشاء
الاخرة ليلة الجمعة وصلاة الغداة والعصر بغير سورة الجمعة والمنافقين ولا يجوز ان يقرا في صلوة الظهر
يوم الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين فان نسيتهما او واحدة منهما في صلوة الظهر وقرات غيرها
ثم ذكرت فارجع الى سورة الجمعة والمنافقين ما لم تقرا نصف السورة فان قرات نصف السورة فتمم
السورة واجعلها ركعتين نافلة وسلم فيهما واعد صلوتك بسورة الجمعة والمنافقين وقد رويت رخصة
في القراءة في صلوة الظهر بغير سورة الجمعة والمنافقين لا استعملها ولا افتي بها الا في حال السفر والمرض
وخيفة فوت حاجة وفي صلوة الغداة يوم الاثنين ويوم الخميس في الركعة الاولى الحمد وهل اتى على
الانسان وفي الثانية الحمد وهل اتيك حديث الغاشية فان من قراهما في صلوة الغداة يوم الاثنين
ويوم الخميس وقاه الله شر اليومين وحكى من صحب الرضا عليه السلام الى خراسان لما اشخص اليها انه كان يقرا
في صلوته بالسور التي ذكرناها فلذلك اخترناها من بين السور بالذكر في هذا الكتاب **الثامن والمائة**
في مرسلا قال ابو جعفر عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يصلي من النهار شيئا حتى يزول النهار فاذا زال صلى
ثمان ركعات وهي صلوة الاوابين تفتح في تلك الساعة ابواب السماء ويستجاب الدعاء وتهب الرياح
وينظر الله الى خلقه فاذا فاء الفيء صلى الظهر اربعا وصلى بعد الظهر ركعتين ثم صلى ركعتين اخراوين ثم صلى

العصر اربعا اذا فاء الفيء ذراعا ثم لا يصلي بعد العصر شيئا حتى تؤوب الشمس فاذا آبت وهو ان تغيب
صلى المغرب ثلثا وبعد المغرب اربعا ثم لا يصلي شيئا حتى يسقط الشفق فاذا سقط الشفق صلى
العشاء ثم اوى رسول الله صلى الله عليه وآله الى فراشه ولم يصل شيئا حتى يزول نصف الليل فاذا زال نصف الليل صلى
ثماني ركعات واوتر في الربع الاخير من الليل بثلث ركعات وقرا فيهن فاتحة الكتاب وقل هو الله احد
ويفصل بين الثلث بتسليمة ويتكلم ويامر بالحاجة ولا يخرج من مصلاه حتى يصلي الثالثة التي يوتر فيها
ويقنت فيها قبل الركوع ثم يسلم ويصلي ركعتي الفجر قبيل الفجر وعنده وبعيده ثم يصلي ركعتي الصبح وهو
الفجر اذا اعترض الفجر واضاء حسنا فهذه صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله التي قبضه الله عز وجل عليها **التاسع و
المائة** في صحيحا عن عمر بن يزيد انه قال شكوت الى ابي عبد الله ع السهو في المغرب فقال صلها بقل هو الله
احد وقل يا ايها الكافرون ففعلت ذلك فذهب عني **العاشر والمائة** في الكافي ضعيفا عن القمي عن محمد بن
حسان عن اسمعيل بن مهران عن ابن ابي حمزة عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من مضى به يوم
فصلى فيه بخمس صلوات فلم يقرا فيها بقل هو الله احد قيل له يا عبد الله لست من المصلين **الحادي عشر بعد المائة**
في الفقيه روي ان من قرا في الوتر بالمعوذتين وقل هو الله احد قيل له ابشر يا عبد الله فقد قبل الله وترك
الثاني عشر بعد المائة في التهذيب ضعيفا عن الحسين عن النضر عن محمد بن ابي حمزة عن ابي الجارود عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كان علي عليه السلام يوتر بتسع سور **الثالث عشر بعد المائة** في الكافي ضعيفا
عن احمد بن عبد الله عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن الفضل النوفلي عن علي بن ابي حمزة قال سالت ابا الحسن
عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزيه في النافلة قال ثلث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع وتسبيحة
في السجود **الرابع عشر بعد المائة** في التهذيب موثقا عن الحسين عن صفوان عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اراد ان يقرا في سورة فاخذ في اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى
الا ان يقرا بقل هو الله احد **الخامس عشر بعد المائة** في الكافي عن القمي وغيره عن الكوفي عن عثمان عن
سعد بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع سليم مولاك ذكر انه ليس معه من القران الا سورة يس فيقوم
فيقوم من الليل فينفد ما معه من القران ايعيد ما قرا قال لا باس **السادس عشر بعد المائة** في التهذيب
صحيحا عن ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن عمار عن ابي عبد الله ع قال من غلط في
سورة فليقرا قل هو الله احد ثم ليركع هذا ما حضرنا من الاخبار واما ما ذكره الفقهاء رحمهم الله ففي المختلف قال
الشيخان يستحب ان يقرا في غداة الجمعة في الاولى مع الحمد وبالاخلاص معها في الثانية وقال ابن ابي عقيل
يقرا في الثانية المنافقين الاخلاص وقال ابن بابويه يقرا المنافقين وهو اختيار السيد المرتضى في الانتصار

وجعله الشيخ في المبسوط رواية احتج الشيخان بما رواه ابو الصباح الكناني عن الصادق ع قال اذا كان في
الصلوة الجمعة الغداة من يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد وفي طريقه سماعة وعثمن بن عيسى
وهما واقفيان ايضا احتج ابن بابويه بما رواه حريز وربعي رفعاه الى ابي جعفر ع قال اذا كانت ليلة الجمعة يستحب
ان يقرأ في العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفي صلوة الصبح مثل ذلك مسئلة قال في النهاية
والمبسوط يستحب ان يقرأ في الثانية المغرب ليلة الجمعة الاعلى وبه قال ابن ادريس وفي المصباح يقرأ قل هو الله
احد وهو قول ابي الاقتصاد ايضا لرواية ابي الصباح عن الصادق عليه السلام قال اذا كانت ليلة الجمعة فاقرأ في المغرب
سورة الجمعة وقل هو الله احد وفي طريقه ضعف ويدل على اختياره الاول رواية ابي بصير عن الصادق ع
قال يقرأ في ليلة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وهو متناول الصلوتين وفي طريقه ضعف ايضا مسئلة
قال ابن ابي عقيل يقرأ في الثانية العشاء الاخرة ليلة الجمعة سورة المنافقين وقال الشيخان والسيد المرتضى
وابن بابويه يقرأ الاعلى لما رواه الكناني عن الصادق ع فاذا كانت العشاء الاخرة فاقرأ سورة الجمعة
وسبح اسم ربك الاعلى وفي رواية ابي بصير اقرأ في ليلة الجمعة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وهو متناول
الصلوتين احتج ابن ابي عقيل برواية حريز وربعي عن الباقر ع وقد تقدمت مسئلة قال ابن ابي عقيل من
قرأ في صلوة السنن في الركعة الاولى بعض السورة وقام الى الركعة الاخرى ابتدأ من حيث بلغ ولم يقرأ بالحمد
باصحابنا لم يعتبروا ذلك والاقوى قراءة الفاتحة ايضا لعموم الامر بقراءتها في كل ركعة مسئلة قال ابو جعفر
بن بابويه لا يجوز ان يقرأ في ظهر يوم الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين فان نسيتهما او واحدة منهما في
صلوة الظهر وقرأت غيرهما ثم ذكرت فارجع الى سورة الجمعة والمنافقين ما لم تقرأ نصف السورة فان قرأت
نصف السورة فتم السورة واجعلها ركعتي نافلة وسلم فيهما واعد صلوتك بسورة الجمعة والمنافقين وقد رويت
رخصة في القراءة في صلوة الظهر بغير سورة الجمعة والمنافقين لا استعملها ولا افتي بها الا في حال السفر و
المرض وخيفة فوت حاجة والكلام هنا يقع في مقامين الاول في وجوب السورتين في الظهر يوم الجمعة
هو الظاهر من كلامه وهو قول ابي الصلاح والمشهور الاستحباب لنا الاصل براءة الذمة من الواجب
فيصار اليه ما لم يظهر دليل اقوى منه ولان وجوب السورتين في الظهر يستلزم وجوبهما في الجمعة والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر للاجماع على اولوية السورتين في الجمعة واما بطلان التالي فلما رواه علي
بن يقطين في الصحيح قال سالت ابا الحسن الاول ع عن الرجل يقرأ في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا
قال لا باس بذلك احتج ابن بابويه بالاحتياط فان الصلوة بهاتين السورتين الواجب يقتضي الخروج عن العهدة
بيقين بخلاف الصلوة بغيرها وايضا نهي من القراءة الواجب والا نهي من السورتين الواجب بواجب فيجب

السورتان

السورتان وما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن الباقر ع قال ان الله تعالى اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله
صلى الله عليه وآله بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين ولا ينبغي تركهما فمن تركهما متعمدا فلا صلوة له و
الجواب عن الاحتياط انه معارض بالبراءة الاصلية وعن الثاني المنع من صدق الكبرى فان غير السورتين واجب
على التخيير وعن الثالث ان نفي الحقايق غير ثابت فلابد من اضمار وليس باضمار الصحة اولى منها باضمار الكمال
المقام في الرجوع عن نية الفرض اذا انتقل للناسي وهذا شيء ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ وغيره ومنع ابن
ادريس من ذلك لنا ان في ذلك ادراكا لفضيلة قراءة السورتين وما رواه صباح بن صبيح في الصحيح قال
قلت لابي عبد الله ع رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال يتمها ركعتين ثم يستأنف احتج ابن
ادريس بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والجواب نية النقل الى التطوع ليس ابطالا للعمل مسئلة قال الشيخ رح
يستحب لمن صلى الظهر يوم الجمعة الجهر بالقراءة على كل حال وقال الشيخ ابو جعفر بن بابويه روى حماد بن عثمن
عن عمران الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يصلي الجمعة اربع ركعات اجهر فيها بالقراءة قال نعم والقنوت
في الثانية وقد رخص للحلبي بها جاين والاصل انه يجهر فيها اذا كانت خطبة فان صلاها الانسان وحده في
الصلوة الظهر في ساير الايام يخفي فيها القراءة وكذلك في السفر من صلى الجمعة جماعة بغير خطبة جهر بالقراءة و
ان انكر ذلك عليه قال السيد المرتضى في المصباح والمنفرد في صلوة الظهر من يوم الجمعة وقد روي انه يجهر
بالقراءة استحبابا وروي ان الجهر انما يستحب لمن صلاها مقصورة بخطبة او صلاها ظهرا اربعا في جماعة ولا
جهر على المنفرد وقال ابن ادريس وهذا الثاني هو الذي يقوى في نفسي واعتقده وافتي به لان شغل الذمة
بواجب او ندب يحتاج الى دليل شرعي لاصالة براءة الذمة والرواية مختلفة فوجب الرجوع الى الاصل ولان
الاحتياط يقتضي ذلك لان تارك الجهر تصح صلوته اجماعا وليس كذلك الجاهر بالقراءة وما رواه ابن ابي عمير
في الصحيح عن جميل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال يصنعون كما يصنعون
في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام انما يجهر اذا كانت الخطبة وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سالته عن
صلوة الجمعة في السفر قال يصنعون كما يصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة
والجواب ان شغل الذمة بالمندوب كما هو منافيا للاصل كذا شغلها بالوجوب لا لضعفات بل هذا ازيد في
التكليف والروايتان منافيتان دعواه من استحباب الجهر مع الجماعة ومعارضتان بما رواه الحلبي في الحسن
عن الصادق ع قال سالته عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا اجهر بالقراءة فقال نعم وقال
اقرأ بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة وفي الصحيح عن عمران الحلبي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
وسئل عن الرجل يصلي الجمعة والمنافقين اربع ركعات اجهر فيها بالقراءة فقال نعم والقنوت في الثانية

ويقرب منه رواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام الصحيحة ورواية محمد بن مروان عنه عليه السلام وكثرة الرواية تدل على الشهرة قال الشيخ الروايتان اتفقتا محمولتان على حالة التقية والخوف **مسألة** سجود العزائم يجب على القاري والمستمع اجماعا وهل يجب على السامع فيه قولان احدهما قول الشيخ في الخلاف انه غير واجب والثاني انه واجب اختاره ابن الجنيد وابن ادريس ونقله عن اصحابنا احتج الشيخ باصالة براءة الذمة وبما رواه في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن رجل يسمع السجدة تقرا قال لا تسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون في ناحية وانت في ناحية فلا تسجد لما سمعت واحتج ابن ادريس بالاجماع وبما رواه ابو بصير قال قال الصادق عليه السلام اذا قرئ شيء من العزائم الاربع تسمعها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المراة تصلي وساير القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد **مسألة** قال الشيخ في المبسوط يجوز للحايض والجنب ان يسجدا للعزائم وان لم يجز لهما قراءتها وفي النهاية لا يجوز للحايض ان تسجد وقال ابن الجنيد فاذا قراءها الانسان او سمع من يقراها وجب عليه السجود وان كان غير طاهر تيمم وهذان القولان يدلان على اشتراط الطهارة والحق انها غير شرط كما اختاره في المبسوط لنا الامر بالسجود لا يستلزم الطهارة لانها ليست جزءا من المسمى ولا لازمة له ولان الاصل براءة الذمة ولما رواه ابو بصير في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان صليت مع قوم فقرأ الامام اقرأ باسم ربك الذي خلق او شيئا من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فاوم ايماء والحايض تسجد اذا سمعت السجدة احتج الشيخ بما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الحايض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد وقال الشيخ في الاستبصار ان الخبر الاول محمول على الاستحباب دون الوجوب وهذا الخبر محمول على جواز تركه ولا تنافي بينهما وهذا التاويل بعيد لطرح (والحايض تسجد) وجزء من القولين معا **مسألة** قال السيد المرتضى في الجمل ويكون سجوده على سبعة اعظم الجبهة والركبتين والابهامين من ومفصل الكفين عند الزندين والمشهور واليدين لما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله السجود على سبعة اعظم الجبهة والركبتين والابهامين واليدين وفي الذكرى **مسألة** يستحب له ترتيل القراءة والتسبيح والتشهد لجعفر من خلفه ممن يثقل لسانه قال تعالى ورتل القرآن ترتيلا وقال الصادق عليه السلام ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل قراءته واذا مر باية فيها ذكر الجنة او النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا قال لبيك ربنا ولو اطال الدعاء في خلال القراءة كره وربما ابطل ان خرج عن نظم القراءة المعتاد فيبين الحروف ولا يمده مدة يشبه الغناء ولو ادرج ولم يرتل واتى بالحروف بكمالها صحت صلوته ويستحب تعمد الاعراب والوقوف في مواضعه ولا يستحب له التطويل



كثيرا فيشق على من خلفه لقوله عليه السلام من ام الناس فليخفف وللمنفرد الاطالة ولو عرض عارض لبعض المأمومين يقتضي خروجا استحب للامام التخفيف قال عليه السلام اني لاقوم في الصلوة وانا اريد ان اطول فيها فاسمع بكاء الصبي فاتجوز فيها كراهية ان يشق على امه **مسألة** يستحب ان يسكت قليلا بعد الحمد وبعد السورة وبه قال عروة بن الزبير لقول الباقر عليه السلام ان رجلين اختلفا في صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله كم كان له من سكتة فكتب الى ابي بن كعب فقال كان له سكتتان اذا فرغ من السورة ولان المقتضي للسكوت عقيب الحمد مقتض له بعد السورة وقال الشافعي والاوزاعي واحمد واسحق يسكت بعد تكبيرة الافتتاح وبعد الفاتحة لان سمرة بن جندب حدث انه حفظ عن رسول الله صلى الله عليه وآله سكتتين سكتة اذا كبر وسكتة اذا فرغ من قراءة الفاتحة فانكر عليه عمر فكتبا في ذلك الى ابي بن كعب فكان في كتابه اليهما ان سمرة قد حفظ وحديثنا اولى لان اهل البيت عليهم السلام اعرف وكره ذلك كله مالك واصحاب الرأي **مسألة** يستحب ان يقرا في الظهر و المغرب بقصار المفصل كالقدر والنصر وفي العشاء بمتوسطاته كالطارق والاعلى وفي الصبح بمطولاته كالمدثر والمزمل قال الشيخ في المبسوط وروى محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قلت القراءة في الصلوة فيها شيء قال لا الا الجمعة يقرا بالجمعة والمنافقين قلت له فاي السور اقرأ في الصلوات قال اما الظهر و العشاء فتقرأ فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة فاطول ففي الظهر والعشاء سبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها ونحوها والعصر والمغرب اذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوها والغداة عم يتساءلون وهل اتاك ولا اقسم بيوم القيمة وهل اتى وقال الشافعي يقرا في الصبح كما قلناه لان النبي صلى الله عليه وآله قرأ قاف في الصبح ويقرأ في الظهر نصف ما يقرأ في الصبح ويقرأ في العصر نحو ما يقرأ في العشاء سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون ويقرأ في المغرب بالعاديات وشبهها لان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ في المغرب بقصار المفصل وقال ابو حنيفة يقرأ في الاولى من الصبح من ثلثين آية الى ستين آية وفي الثانية من عشرين الى ثلثين وفي الظهر نصف ما قرأ في الصبح وفي العصر والعشاء عشرين آية في كل ركعة غير الفاتحة في الاوليين وقال احمد يقرا في العشاء خمس عشرة اية ولو خالف ذلك كله جاز باجماع العلماء فان النبي صلى الله عليه وآله قرأ في المغرب بالاعراف وتارة بالمرسلات وتارة بالطور **مسألة** يستحب ان يقرا في ظهري يوم الجمعة بالجمعة والمنافقين وكذا في الجمعة سواء الجامع والمنفرد والمسافر والحاضر لان الباقر عليه السلام قال ان الله اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله صلى الله عليه وآله بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين فلا ينبغي تركهما ومن تركهما متعمدا فلا صلوة له وليسا واجبين في الجمعة ايضا خلافا لبعض علمائنا والمراد نفي الكمال لقول الكاظم عليه السلام في الرجل يقرا في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا فقال لا بأس ويستحب ان يقرأ في غداة يوم الجمعة الجمعة

والتوحيد وروى المنافقين وفي المغرب ليلة الجمعة وعشائها بالجمعة والاعلى وفي رواية عن الصادق عليه السلام
قراءة الجمعة والتوحيد في المغرب وفي العشاء بالجمعة وسبح ويستحب لمن قرأ غير الجمعة والمنافقين في الجمعة
والظهرين الرجوع اليهما ان كان ناسيا ولم يتجاوز النصف فان تجاوز فليتمها ركعتين نافلة ويصلي
الفريضة بهما وقال المرتضى اذا دخل الامام في صلوة الجمعة وجب ان يقرأ في الاولى بالجمعة وفي الثانية
بالمنافقين يجهر بهما لا يجزيه غيرهما لقول الصادق ع من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة
والمراد الاستحباب لقول الرضا ع وقد سأله علي بن يقطين عن الجمعة ما اقرأ فيهما قال اقرأهما بقل هو الله
احد **مسئلة** يستحب ان يقرأ في غداة الاثنين والخميس هل اتى وان يقرأ الجحد في سبعة مواضع في اول
ركعة من ركعتي الزوال واول ركعة من نوافل المغرب واول ركعة من صلوة الليل واول ركعة من ركعتي
الاحرام وركعتي الفجر والغداة اذا اصبح بها وركعتي الطواف لقول الصادق عليه السلام لا تدع ان تقرأ
قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبعة مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين بعد
المغرب وركعتين في اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف قال الشيخ وفي
رواية اخرى انه يقرأ في هذا كله بقل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ويستحب ان يقرأ في الركعتين
الاولتين من صلوة الليل ثلثين مرة قل هو الله احد في كل ركعة وفي باقي صلوة الليل بالسور الطوال
كالانعام والكهف مع السعة فان تضيق الوقت خفف القراءة وفيها ايضا السجدات الخارجة عن الصلوة
ثلث سجدة التلاوة وهي خمسة عشر موضعا في الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والحج في موضعين
والفرقان والنمل والم تنزيل وهي سجدة لقمن وص وحم السجدة والنجم والانشقاق واقرأ باسم ربك ثلث منها
في المفصل وهي النجم والانشقاق واقرأ عند علمائنا لان عبد الله بن عمرو بن العاص قال اقرأني رسول الله ص
خمس عشرة سجدة ثلث في المفصل وسجدتان في الحج والخلاف مع الجمهور في المفصل والثانية في الحج وص فاما
المفصل فقال الشافعي في القديم ليس فيه سجود وبه قال مالك في المشهور عنه لان ابن عباس روى ان النبي ص
لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة وقال في الجديد فيه سجود وبه قال ابو حنيفة واحمد واسحق لنا
قلنا ونحن لان ابا رافع صلى خلف ابي هريرة العتمة فقرأ اذا السماء انشقت وسجد فقلت ما هذه السجدة
فقال سجدت فيها خلف ابي القاسم ص فلا ازال اسجدها حتى القاه وابو هريرة متأخر اسلم بالمدينة وهو
مثبت فقدم على النافي وقال ابو ثور ليس في النجم خاصة سجدة ويدفعه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
واما الحج فقال الشافعي كقولنا بالسجدتين فيها وبه قال احمد واسحق وابو ثور لان عقبة بن عامر قال قلت
لرسول الله ص في سورة الحج سجدتان فقال نعم من لم يسجدهما فلا يقرأهما وسجدها علي عليه السلام وعمر وابن عباس

وابو الدرداء

وابو الدرداء وابو موسى الاشعري وابن عمر قال ابو اسحق ادركت الناس منذ سبعين سنة يسجدون
في الحج سجدتين وهذا اجماع وقال ابو حنيفة ومالك الثانية ليست لانه جمع فيها بين الركوع والسجود
فقال اركعوا واسجدوا كقوله لمريم واسجدي واركعي ولا حجة فيه واما ص فعند الشافعي انها سجدة شكر ليست
من سجدة التلاوة وبه قال احمد في احدى الروايتين لان النبي ص قرأها على المنبر فلما بلغ السجدة نزل فسجد
وسجد الناس معه فلما كان يوم آخر قرأها فلما بلغ السجود تشزن الناس للسجود فقال انما هي توبة نبي و
لكني رأيتكم تشزنتم للسجود فنزل وسجدت فبين انها توبة وليست سجدة وقال ابو حنيفة ومالك و
ابو ثور واسحق واحمد في الرواية الاخرى انها من عزايم السجود لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص وعن ابن
عباس ان النبي ص سجدها وروي عن عمر انه سجدها وقرأ اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده **مسئلة**
موضع السجود في حم عند قوله واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وبه قال ابن عمر والحسن البصري
ومالك وحكاه مسروق عن اصحاب ابن مسعود لان الامر بالسجود فيها فيجب عندها وقال الشافعي في الآية
الثانية عند قوله وهم لا يسأمون وبه قال سعيد بن المسيب والنخعي والثوري وابو حنيفة واحمد وهو مروي
عن ابن عباس لان تمام الكلام في الثانية فكان السجود عقيبها اولى والسجود عند الذكر راجح على عند
المتممة اما الاعراف فآخرها وله يسجدون والرعد وظلالهم بالغدو والآصال والنحل ويفعلون ما
يؤمرون وبني اسرائيل ويزيدهم خشوعا ومريم خروا سجدا وبكيا والحج يفعل ما يشاء وافعلوا الخير و
الفرقان وزادهم نفورا والنمل رب العرش العظيم والم تنزيل وهم لا يستكبرون والنجم فاسجدوا لله و
الانشقاق واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون والعلق واسجد واقترب **مسئلة** سجود التلاوة واجب
في العزايم الاربع سجدة لقمن وحم والنجم والعلق ويستحب في البواقي عند علمائنا لان عليا ع قال عزايم السجود
اربع وقال الصادق عليه السلام اذا قرئ شيء من العزايم الاربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان
كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ولانها تتضمن الامر بالسجود فتكون
واجبة لان الامر للوجوب وغير الاربع ليس بصريح في الامر فيكون ندبا وقال ابو حنيفة واصحابه السجود واجب
في الجميع ولم يفصل لقوله تعالى واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وهذا ذم ولانه سجود يفعل في الصلوة
وكان واجبا كسجودها والذم على ترك السجود الواجب وهي العزايم الاربع او غير معتقد فضله كالمشركين
ونمنع المشترك وينتقض بسجود السهو فانه ليس بواجب عندهم وقال مالك والاوزاعي والليث والشافعي
واحمد الكل يستحب لان عمر خطب يوم الجمعة ولم يسجد في النحل ونقول بموجبه فانه ليس بواجب عندنا **مسئلة**
يجب الاربع على القاري والمستمع بلا خلاف عندنا وعند الموجبين ويستحب الباقي عندنا وعند الباقين

لان ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ علينا السورة في غير الصلوة فيسجد ونسجد معه حتى لا يجد
احدنا مكانا لموضع جبهته اما السامع غير القاصد للسماع فيستحب في حقه في الجميع عندنا عملا بالاصل و
لقول الصادق عم وقد سأله عبد الله بن سنان عن رجل سمع السجدة تقرأ فقال لا يسجد الا ان يكون منصتا
مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون يصلي في ناحية وانت في ناحية فلا تسجد لما سمعت وقال ابو حنيفة
يجب على السامع ايضا ونحوه عن ابن عمر والنخعي وسعيد بن جبير ونافع واسحق لانه سامع للسجدة فاشبه المستمع
وقال الشافعي لا اوكد عليه السجود وان سجد فحسن وقال مالك واحمد لا يستحب للسامع وهو مروي عن عثمان وابن عباس
وعمران بن الحصين لان عثمان مر بقاص فقرأ القاص سجدة ليسجد عثمان معه فلم يسجد وقال انما السجود على
من استمع مسئلة هذا السجود ليس بصلوة ولا جزء منها فلا يشترط فيه ما يشترط في الصلوة عند علمائنا وبه قال
عثمان وسعيد بن المسيب والشعبي عملا بالاصل وقول الصادق عليه السلم فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت
جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وقال الشافعي واحمد وابو حنيفة ومالك يشترط الطهارة من الحدث والخبث
وستر العورة والاستقبال لقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة بغير طهور فيدخل في عمومه السجود ولان ما نافى
الصلوة نافى السجود كالكلام والدليل الاول نمنع انه صلوة والكلام ينافي العبادات الواجبة و
المندوبة المشروطة فيها الطهارة وغير المشروطة بها اما النية فلا بد منها لانه فعل مشترك فيفتقر التخصيص
الى نية فروع الاول لو سمع السجود وهو على غير طهارة لم يلزمه الوضوء ولا التيمم وبه قال احمد لانها تتعلق
بسبب فاذا فات لم يسجد كما لو قرأ سجدة في الصلوة فلم يسجد لم يسجد بعدها ونحن نوجب السجود ونخيره
ان لم يتطهر لعدم اشتراط الطهارة كما تقدم وقال النخعي يتيمم ويسجد وعنه يتوضأ ويسجد وبه قال الثوري
واصحاب الرأي الثاني لو توضأ سجد وقال احمد لا يسجد لفوات سببها ولا يتيمم لها مع وجود الماء الثالث
لو عدم الماء فتيمم سجد عندنا وبه قال احمد اذا لم يطل لعدم بعد سببها بخلاف الوضوء عنده مسئلة ولا
تكبير فيها للسجود عندنا وبه قال ابو حنيفة في رواية وابن ابي هريرة عملا بالاصل قال الشيخ ويكبر اذا رفع رأسه لقول
الصادق عم اذا قرأت السجدة فاسجد ولا تكبر حتى ترفع رأسك وقال عم فيمن يقرأ السجدة من القرآن من
العزائم فلا يكبر حين يسجد ولكن يكبر حين يرفع رأسه وقال الشافعي ان كان في غير صلوة نوى الساجد وكبر
للافتتاح ورفع يديه حذو منكبيه كما في افتتاح الصلوة خلافا لابي حنيفة في الرفع ثم يكبر تكبيرة اخرى
للهوي من غير رفع فاذا رفع رأسه كبر وفي وجه لا يكبر للافتتاح ثم هو مستحب او شرط وجهان وان
كان في الصلوة فلا يكبر للافتتاح ويكبر للهوي من غير رفع اليدين ثم يكبر عند رفع الرأس وقال ابن
ابي هريرة لا يكبر للسجود ولا للرفع في غير الصلوة وقال النخعي واحمد واصحاب الرأي كقول الشافعي استحبابا

التكبير

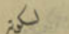
التكبير للسجود والرفع منه لانها صلوة ذات سجود فوجب ان التحريم يفتقر الى تكبيرة الاحرام كسائر الصلوات
والصغرى ممنوعة فروع الاول منع احمد بن ثعلبة التكبير في الابتداء وان كان خارجا من
الصلوة وقال الشافعي اذا سجد خارجا من الصلوة كبر واحدة للافتتاح واخرى للسجود لانها صلوة
فيكبر للافتتاح غير تكبيرة السجود والصغرى ممنوعة الثاني قال الشافعي واحمد يرفع يديه عند تكبيرة
الابتداء ان كان في غير الصلوة لانها تكبيرة احرام وان سجد في الصلوة قال احمد يرفع خلافا للشافعي
الثالث ليس فيها ذكر موظف خاصا لبراءة الذمة فان الامر تعلق بالسجود خاصة وقال احمد يقول
ما يقول في سجود صلب الصلوة وهو ممنوع نعم يستحب الذكر مسئلة وليس في سجود التلاوة تشهد
ولا تسليم عند علمائنا اجمع وهو قول ابي حنيفة واحد قولي الشافعي لان الامر بالسجود لا يتناول
غيره فيكون منفيا بالاصل ولانه لم ينقل عن النبي ص ولا عن احد من الائمة عم تشهد ولا تسليم و
لان التشهد في مقابلة القيام ولا قيام لانه لا تشهد فيه عند احمد فلا يستحب له التسليم كغير الصلوة
وبه قال النخعي والحسن وسعيد بن جبير وقال بعض الشافعية يتشهد لانه سجود يحتاج الى الاحرام
والسلام فيكون كسجود الصلوة والصغرى ممنوعة وهو خلاف نص الشافعي والقول الثاني
للشافعي انه يسلم من غير تشهد وبه قال احمد لقوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولانها
ذات تكبير احرام فافتقرت الى التسليم والصغرى ممنوعة وضمير الحديث راجع الى الصلوة اذا
ثبت هذا فاختلفت الرواية عن احمد فروى ايجاب تسليمتين وروى واحدة مسئلة لا يقوم
الركوع مقام السجود عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي واحمد لانه سجود مشروع فلا يقوم الركوع
مقامه كسجود الصلوة ولان الامر ورد بالسجود والركوع مغاير وقال ابو حنيفة يقوم مقامه لقوله تعالى
وخر راكعا واناب وانما يقول خر ساجدا لا راكعا فعبر بالركوع عن السجود مجازا ولان المروي
عن داود مسئلة يجوز السجود في الاوقات المكروهة عند علمائنا وبه قال الحسن والشعبي وسالم
وعطا وعكرمة والشافعي واحمد في رواية لاطلاق الامر بالسجود فيتناول باطلاقه جميع الاوقات و
لانها ذات سبب وقال ابو ثور وابن عمر وسعيد بن المسيب واحمد في رواية واسحق انه لا يسجد لقوله عليه السلم
لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس والجواب نقول بموجبه فانها ليست صلوة
وكره مالك قراءة السجدة في وقت النهي مسئلة لا يشترط في السجود المستمع سوى الاستماع لعموم الامر
وقال مالك والشافعي واحمد واسحق وقتادة يشترط كون التالي ممن يصلح ان يكون اماما للمستمع فلو كان
التالي امرأة او خنثى مشكلا لم يسجد الرجل باستماعه منهما ولو كان التالي اميا سجد القاري المستمع بسجوده

لان القراءة ليست بركن في السجود وان كان صبيا ففي سجود الرجل لسجوده عند احمد وجهان بناء على صحة
امامته والكل عندنا باطل لما تقدم ولو لم يسجد التالي يسجد المستمع عند علمائنا وبه قال الشافعي لان السبب
وهو الاستماع موجود وقال احمد لا يسجد لانه تابع له فان الاستماع انما يحصل بالقراءة ولا يسجد بدون
سجوده وهو ممنوع ولا فرق بين ان يكون التالي اماما او لا وقال الشافعي ان كان التالي اماما لم يسجد
تبع في تركها كما يتبع في ترك سائر المسنونات والتحقيق مذهبنا ان الامام ان كان ممن يقتدى به
وقرا العزيمة في فرض ناسيا اومأ بالسجود عند آيته وكذا المأموم وان كان في نافلة يسوغ فيها
الجماعة فان سجد الامام سجد المأموم وكذا ان لم يسجد ان كانت السجدة عزيمة والا فلا وان كان ممن لا
يقتدى به وقرا في فرض لم يتابعه المأموم في سجوده بل يومي وان لم يسجد الامام تابعه في الترك واومأ
ولو كان التالي في غير الصلوة والمستمع في الصلوة حرم عليه الاستماع فان فعله احتمل السجود اذا فرغ
وبه قال ابو حنيفة لوجود سبب السجود وامتنع منه لعارض فاذا زال سجد والايماء وقال الشافعي واحمد
لا يسجد لان سببها لم يوجد في صلوته ولا يسجد اذا فرغ وان كان في صلوة والمستمع في غير صلوة سجد
مسئلة لو قرا السجدة ماشيا سجد فان لم يتمكن اومأ وبه قال ابو العالية وابو زرعة واحمد واصحاب
الرأي وقال عطا ومجاهد يومي وان كان راكبا سجد على راحلته ان تمكن والا نزل وفعله علي عليه السلام
وابن عمر وابن الزبير والنخعي وعطاء وبه قال مالك والشافعي واحمد واصحاب الرأي ولا نعلم فيه خلافا
لان رسول الله صلعم قرا عام الفتح سجدة فسجد الناس كلهم منهم الراكب والساجد في الارض حتى ان الراكب
يسجد على يده قيل يكره اختصار السجود وهو ان ينتزع الايات التي فيها السجود فيقراها ويسجد فيها وبه
قال الشعبي والنخعي والحسن واسحق ورخص فيه ابو حنيفة ومحمد وابو ثور وقيل اختصار السجود ان يقرا
القرآن ويحذف ايات السجود والاخير عندي اولى مسئلة لو فات قال في المبسوط يجب قضاء العزائم
وفي الندب هو بالخيار وقال في الخلاف تعلقت ذمته بفرض او سنة ولا يبرأ الا بقضائه ويحتمل ان يقال
بالاداء لعدم التوقيت وقال الشافعي اذا لم يسجد في موضع السجود لم يسجد بعد ذلك لانها تتعلق بسبب
فاذا فات سقطت ولانه لا يتقرب الى الله تعالى بالسجدة ابتداء كصلوة الاستسقاء والكبرى ممنوعة في
الاول والصغرى في الثاني لانها عندهم صلوة وتارك الصلوة يجب عليه قضاؤها ولم يقولوا بالقضاء ولو كرر
اية السجدة في مجلس واحد ولم يسجد للمرة الاولى احتمل الاكتفاء بسجدة واحدة وبه قال الشافعي ووجوبها
معا ولو سجد للاولى سجد للثانية ايضا لوجود السبب وقال ابو حنيفة يكفيه الاولى وللشافعي قولان اظهرهما
الاول اما لو طال الفصل فانه يسجد مرة اخرى والركعة الواحدة في الصلوة كالمجلس الواحد عند الشافعي

والركعتان

والركعتان كالمجلسين فروع الاول هل يجب وضع الاعضاء السبعة في السجود الواجب في التلاوة وهو
يستحب ندبها او الشكر اشكال ينشأ من اصالة البراءة وصرف السجود الى وضع الجبهة ومن صرف السجود
في الصلوة الى ما وضع فيه الاعضاء الثاني يجوز ان يؤدي سجود الشكر وسجود التلاوة ايضا على الراحلة عندنا
خلافا للشافعي لحصول السبب الثالث لو تجددت عليه نعمة وهو في الصلوة فانه لا يسجد فيها لان سبب السجدة
ليس منها وبه قال الشافعي لكن لو قرا ص فانه يسجد بها عنده للشكر فهل يسجد وجهان السجود لان سببه وجد
في الصلوة والعدم لانها سجدة شكر وليست متعلقة بالتلاوة وفي المعتبر مسئلة وفي وجوب سورة
مع الحمد في الفرائض للمختار مع سعة الوقت وامكان التعلم روايتان لا خلاف بين الاصحاب في جواز
الاقتصار على الحمد في النوافل وفي حال الاضطرار كالخوف ومع ضيق الوقت بحيث ان قرا السورة خرج
الوقت وعدم امكان التعلم والخلاف لو اجتمعت هذه الشرائط قال الشيخ يجب ضم سورة الى
الحمد وقال في الخلاف الظاهر من روايات اصحابنا وجوب قراءة سورة مع الحمد في الفرائض ولا يجزي الاقتصار
على اقل منها وبه قال بعض اصحاب الشافعي الا انه جوز بدل ذلك قدرها من القرآن وقال بعض اصحابنا
ليس ذلك بواجب وبه قال الشافعي وغيره من الجمهور لنا ما رووه ورويناه عن النبي فعلا يبلغ التواتر
ورواه طائفة منهم عن ابي قتادة ان النبي صلعم كان يقرا في الاوليين من الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين
يطول في الاولى ويقصر في الثانية وكذا في العصر وامر معاذا فقال اقرأ بالشمس وضحيها وسبح اسم
ربك الاعلى والليل اذا يغشى ومتابعته عم في الصلوة واجبة لان فعله امتثالا ومقابلة الامر المطلق له
المشترك بينه وبين امته ولقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي وروى الجمهور عن النبي عم انه قال لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ومعها غيرها ومن طريق الاصحاب ما رواه يحيى بن عمران الهمداني قال كتبت الى ابي جعفر عم
ما تقول فيمن قرا ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي ليس بذلك باس
فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه وعن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عم قال لا يقرا في المكتوبة باقل
من سورة ولا باكثر واما الجواز في حال الضرورة فعليه الوفاق ويؤيده ما رواه حسين الصيقل قلت لابي
عبد الله عم ايجزي عني ان اقول في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها اذا كنت مستعجلا او اعجلني شيء فقال
لا باس وما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال يجوز للمريض ان يقرا في الفريضة فاتحة الكتاب
وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلوة التطوع بالليل والليل وهذان الخبران يدلان على ما قلناه نطقا
وعلى غير ذلك من الضرورات فحوى وعلى ذلك يحمل ما رواه علي بن رئاب والحلبي عن ابي عبد الله عم قال الحمد
وحدها يجزي في الفريضة قال الشيخ ويدل على ذلك ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله عم قال لا باس ان يقرا

الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئا واعلم ان ما ذكره
الشيخ تحكم في التاويل والظاهر ان فيه روايتين وحمل احديهما على الجواز والاخرى على الفضيلة
اقرب ويدل على ذلك ايضا ما رواه حريز بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم عن السورة يصلي
في الركعتين من الفريضة فقال نعم اذا كانت ست آيات نصفها في الركعة الاولى والنصف الاخر
في الركعة الثانية ويدل على الجواز ايضا ما روى زرارة عن ابي جعفر عم في رجل قرا سورة فغلط ايدع
المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته او يدع تلك السورة ويتحول منها الى غيرها قال كل ذلك لا باس
به وان قرا آية واحدة فشاء ان يركع بها ركع وفعل النبي الذي استدل المانع به معارض بقوله عم للاعرابي
وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب في هو دليل الاجتزاء ويروي اسمعيل بن الفضل قال صلى بنا ابو عبد الله
عم وابو جعفر عم فقرا بفاتحة الكتاب واخر المائدة فلما سلم التفت الينا فقال انما اردت ان اعلمكم
ولو قرن بين سورتين مع الحمد في الفرايض فعنه روايتان احديهما المنع وقد ذهب اليه الشيخ ره وقال
في الخلاف الاظهر ان قراءة سورتين مع الحمد في الفريضة واجب من اصحابنا من يستحب واستدل برواية محمد
بن مسلم عن احدهما قال سالته ايقرا الرجل السورتين في ركعة قال لا لكل سورة ركعة والاخرى الجواز رواها
زرارة عن ابي جعفر عم انما يكره الجمع بين السورتين في الفريضة والوجه الكراهية توفيقا واليه اوما في
الاستبصار وقال الشيخ ره قراءة سورة بعد الحمد واجب غير انه ان قرا بعض سورة او قرن ما بين سورة
بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلوة وقال ابن الجنيد لو قرا بام الكتاب وبعض سورة في الفرض اجزاه و
يجوز ان يكرر السورة في الركعتين وان يقرا السورتين متساويتين فيهما والافضل ان يقرا اطولهما في الاولى
واقصرهما في الثانية وقال في الخلاف لا ترجيح لنا المنقول عن النبي عم والائمة روى ابو قتادة ان النبي عم
كان يقرا في الاوليين من الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الاخرى وكذا في
العصر وفي الصبح ولا نعرف استحباب قراءة السورة التي تلي الاولى في الركعة الثانية ويجوز لمن لم يحفظ
ان يقرا في المصحف لان القدر الواجب هو القراءة محفوظة كانت او لم تكن يؤيد ذلك ما رواه الحسن بن
زياد الصيقل عن ابي عبد الله عم في الرجل يصلي وهو ينظر في المصحف يقرا فيه ويضع السراج قريبا منه قال لا باس و
كان لرسول الله صم سكتتان سكتة بعد الحمد واخرى بعد السورة وقال احمد سكتة بعد الافتتاح واخرى
بعد الحمد وانكر مالك وابو حنيفة ذلك روى سمرة قال حفظت لرسول الله صم سكتة بعد الحمد ولنا ما رواه
جعفر بن محمد عن ابيه عم ان رجلين اختلفا في صلوة رسول الله صم كم كان له من سكتة فكتبا الى ابي بن كعب
فقال كان له سكتتان اذا فرغ من ام القرآن واذا فرغ من السورة ولان المقتضي للسكوت عقيب الحمد مقتضي



لسكوته

لسكوته بعد السورة **مسئلة** ولا يقرا في الفريضة سورة من سور العزايم الاربع والسورة يقصر الوقت
عن قراءتها اما قراءة العزايم فمذهب الاكثر من علمائنا واطبق الجمهور على خلافه وقال ابن الجنيد منا لو قرا
سورة من العزايم في النافلة سجد وان كان في فريضة اوما فاذا فرغ قراها وسجد لنا ان سجود
التلاوة واجب فزيادة السجود في الصلوة تبطل فلو قرا العزيمة لزم احد الامرين اما الاخلال بالسجود
الواجب او زيادة سجود وكلاهما منفيان ويؤيد ذلك من طريق الاصحاب ما رواه ابن بكير عن زرارة
عن احدهما عم قال لا يقرا في المكتوبة بشيء من العزايم فان السجود زيادة في المكتوبة وما روى عثمن بن
عيسى عن سماعة قال من قرا باسم ربك فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرا فاتحة الكتاب وليركع
وان ابتليت بها مع امام لا يسجد يجزيك الايماء والركوع ولا يقرا في الفريضة اقرا في التطوع والاولى
في طريقها ابن بكير وهو ضعيف والثانية في طريقها عثمان وسماعة وهما واقفيان مع انها موقوفة على سماعة
لكن التحقيق انا ان قلنا بوجوب سورة مضافة الى الحمد وحرمنا الزيادة لزم المنع من قراءة سورة العزيمة
وان اجزنا احدهما لم يمنع ذلك اذا لم يقرا موضع السجود يوضح ذلك ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم
عن الرجل يقرا في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزايم فقال اذا بلغ موضع السجدة فلا يقراها وان احب
ان يرجع فيقرا سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة رجع الى غيرها واما تحريم ما يفوت الوقت بقراءته
فقد قال في المبسوط لانه يلزم منه الاخلال بالصلاة او بعضها حتى يخرج الوقت عمدا وهو غير جايز
مسئلة ترتيل القراءة مستحب ونعني بالترتيل في القراءة تبيينها من غير مبالغة وبه قال الشيخ ره وقد
ربما كان واجبا اذا اريد به النطق بالحروف من مخارجها بحيث لا يدمج بعضها في بعض ويدل
على الثاني قوله تعالى ورتل القران ترتيلا والامر للوجوب وعلى الاول ما روى بعض اصحابنا عن ابي
عبد الله عم قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل قراءته واذا مر باية فيها ذكر الجنة او النار سال الله الجنة
وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا قال لبيك ربنا ولو اطال الدعاء
في خلال القراءة كره وربما ابطل ان خرج عن نظم القراءة المعتاد **مسئلة** ويستحب في النوافل قراءة
سورة بعد الحمد وعلى ذلك اتفاق العلماء ويستحب ان يقرا في الظهرين والمغرب بقصار المفصل
مثل سورة القدر واذا جاء نصر الله والهيكم وفي العشاء بمتوسطاته كالطارق والاعلى واذا السماء
انفطرت وما اشبهها وفي الصبح بمطولاته كالمدثر والمزمل وهل اتى وما اشبهها ذكر ذلك الشيخ ره
وهو حسن واومى اليه بعض المعيدية وعلم الهدى وروى الجمهور ان عمر كتب الى ابي موسى الاشعري
ان اقرا في الصبح بطول المفصل وفي الظهر باوساطه وفي المغرب بقصاره وعن ابن عمر كان النبي عم يقرا في

المغرب قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد والذي ينبغي العمل عليه ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله ع القراءة في الصلوة فيها شيء موقت قال لا الا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين قلت له فاي
السور اقرأ في الصلوات قال اما الظهر والعشاء فتقرأ فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة
فاطول فاما الظهر والعشاء فسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحيها ونحوها واما العصر والمغرب فاذا جاء
نصر الله والهاكم التكاثر ونحوها واما الغداة فعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم
القيمة وهل اتى وعن عيسى بن عبد الله القمي عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله
يصلي الغداة بعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم القيمة وشبهها ويصلي الظهر
بسبح اسم والشمس وضحيها ويصلي المغرب بقل هو الله احد واذا جاء نصر الله واذا زلزلت ويصلي العشاء
الاخرة بنحو ما يصلي الظهر ويصلي العصر بنحو من المغرب ولا خلاف ان العدول عن ذلك الى غيره جائز
وعليه فتوى العلماء وعمل الناس كافة مسئلة ويستحب في ظهري يوم الجمعة بسورتها وبالمنافقين
ذكره الشيخ ره وقد اختلف الاقوال في ذلك ومستندهم ما روي عن اهل البيت ع من طرق من ذلك
ما روى محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع القراءة في الصلوة فيها شيء موقت قال لا الا في يوم الجمعة
يقرأ فيها الجمعة والمنافقين وعنه عن ابي جعفر عليه السلم قال ان الله اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها
رسول الله ص بشارة لهم وتوبيخا للمنافقين فلا ينبغي تركهما ومن تركهما متعمدا فلا صلوة له وروى
حريز وربعي رفعاه الى ابي جعفر عليه السلم قال يستحب ان يقرأ في عتمة الجمعة بسورة الجمعة والمنافقين
وفي الصبح مثل ذلك وفي الجمعة مثل ذلك وفي صلاة العصر مثل ذلك وفي رواية ابي الصباح الكناني
عن ابي عبد الله ع قال اذا كان ليلة الجمعة فاقرأ في المغرب سورة الجمعة وقل هو الله احد وفي العشاء
الاخرة بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي غداة بالجمعة وقل هو الله احد وفي صلوة الجمعة بسورة الجمعة
والمنافقين وفي عصر الجمعة بسورة الجمعة وقل هو الله احد وهذا مقام استحباب فلا مشاحة في اختلاف
الروايات اذ العدول الى غيره جائز ودل على ان هذه الاوامر على الفضل والاستحباب ما رواه علي بن
يقطين عن ابي الحسن موسى ع ومحمد بن سهل الاشعري عن ابيه عن ابي الحسن ع ايضا سالته عن الرجل يقرأ
في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا فقال لا باس وهذه الاطلاقات كلها يتناول المصلي جمعة وظهرا
للجامع والمنفرد والمسافر والحاضر وفي رواية من صلى الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين اعاد وقد ذهب
الى ذلك بعض اصحاب الحديث منا قال ابن بابويه في كتابه الكبير وفي الظهر والعصر بالجمعة والمنافقين فان
نسيتهما او واحدة منهما في صلوة الظهر وقرات غيرهما ثم ذكرت فارجع الى سورة الجمعة والمنافقين ما لم تقرأ

نصف السورة فان قرات نصف السورة فتم السورة واجعلهما ركعتي نافلة وسلم واعد صلوتك
بالجمعة والمنافقين وقال علم الهدى اذا دخل الامام في صلوة الجمعة وجب ان يقرأ في الاولى بسورة الجمعة
وفي الثانية بالمنافقين يجهر بهما لا يجزيه غيرهما وقد روي ان المنفرد ايضا يلزمه قراءتهما وروى عمر بن يزيد
قال قال ابو عبد الله عليه السلم من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة قال الشيخ ره المراد
بهذا الخبر الترغيب واستدل على ذلك برواية علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلم عن الجمعة
ما اقرأ فيهما قال اقرأهما بقل هو الله احد وما ذكره ره حسن مسئلة قال ابن بابويه الضحى والم نشرح
سورة واحدة فلا يفرد احديهما عن الاخرى وكذا الفيل ولايلاف وبه قال الشيخان وعلم الهدى
وهذا يتم على القول بوجوب قراءة سورة على التمام منضمة الى الحمد في اوليي كل صلوة وقد سلف
البحث فيه اما وجوب قرائتهما في الركعة الواحدة على راي من اوجب السورة لكل ركعة فمستنده ما
رواه الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلم الفجر
فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة واحدة وذكر احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي في جامعه عن المفضل
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لا يجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح و
سورة الفيل ولايلاف قريش وما تضمنت الروايتان دال على الجواز وليس بصريح في الوجوب الذي
ادعوه وهل يعاد البسملة في الثانية قال الشيخ في التبيان لا وقال بعض المتاخرين يعاد لانها آية
من كل سورة والوجه انهما ان كانتا سورتين فلا بد من اعادة البسملة وان كانتا سورة واحدة
كما ذكر علم الهدى والمفيد وابن بابويه فلا اعادة للاتفاق على انها ليست ايتين من سورة واحدة
وانما قال الاشبه انها لا تعاد لان المستند التمسك بقضية مسلمة في المذهب وهي ان البسملة اية
من كل سورة فيستعد بكونهما سورة واحدة يلزم عدم الاعادة ولقائل ان يقول لا نسلم انهما سورة
واحدة بل لم لا يكونان سورتين وان لزم قراءتهما في الركعة الواحدة على ما ادعوه ونطالب بالدلالة
في كونهما سورة واحدة وليس قرائتهما في الركعة الواحدة دلالة على ذلك وقد تضمنت رواية
المفضل تسميتهما سورتين ونحن فقد بينا ان الجمع بين السورتين في الفريضة مكروه فيستثنى ان
من الكراهية مسئلة لو قرأ في النافلة سورة من العزائم سجد عند تلفظه بذكر السجود فان كان
السجود في اخر السورة مثل سورة اقرأ باسم ربك فانه يسجد ثم يقوم فيقرأ الحمد ليكون ركوعه عن
قراءة وقال الشيخ في المبسوط اذا كانت السجدة في اخر السورة قرأ الحمد او سورة اخرى او اية من القرآن
وان كان السجود لا في اخرها اتى فسجد ثم قام فقرأ ما بقي منها وركع بعده وعود القائل الا اول على ما

رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يقرأ السجدة في اخر السورة قال يسجد ثم يقوم فيقرأ
فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد وروى وهب بن وهب جواز ان يركع بها لكن وهب عامي ضعيف فلا
يعتمد على روايته مع وجود ما يخالفها من الاخبار الصحيحة ولو نسي السجدة حتى ركع سجدها اذا ذكر
روى ذلك محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال يسجد
اذا ذكر اذا كانت من العزايم ولو كان مع امام ولم يسجد الامام ولم يتمكن من السجود فليوم ايماء روى ابو بصير
عن ابي عبد الله ع قال ان صليت مع قوم فقرأ الامام اقرأ باسم ربك الذي خلق او شيئا من العزايم
وفرغ من قراءته ولم يسجد فاوم ايماء وهذه الروايات وان كانت لا تخلو من ضعف لكن النظر يؤيدها
لان السجود واجب عندنا لوجود الامر المطلق ومع عدم التمكن من السجود فالايماء قائم مقامه ويجوز
العدول من سورة الى غيرها ما لم يتجاوز النصف ويكره في قل هو الله احد وسورة الجحد وقال علم الهدى
يحرم وقد روى عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله عليه السلام قال يرجع من كل سورة الا قل هو الله احد وقل يا ايها
الكافرون والوجه الكراهية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران ولا تبلغ الرواية المذكورة قوة في تخصيص
الاية وفي الذكرى لما كان الركن الاعظم في القران نظمه لم يجز القراءة بما يخل بالنظم كما لو وقف مقطعا
كاسماء العدد واسماء الحروف اما لو وقف في موضع لم يقف القراء عليه فيعد من القبيح فانه لا يبطل
لحصول مسمى القران ولو كرر اية من الحمد او السورة لاصلاح لم يقدح في الموالاة وان لم يات باعراب التي
قبلها وبعض العامة قال ياتي بما قبلها ثم يكررها ولو كررها عمدا فكذلك وكذا الاتيان فصاعدا ولو
شك في كلمة اتى بها وكذا لو جود اعادة ما يسمى قرانا والاولى عدم جواز الاتيان بمجرد الحرف الذي شك
فيه او يتيقن فساده لانه لا يعد بعض الكلمة كلمة فضلا عن كونه قرانا ولو كرر الفاتحة عمدا فالاقرب عدم
البطلان لان الكل قران ولان تكرار الاية جائز واحتمل الفاضل بطلان الصلوة لمخالفة المامور به و
كذا لو كرر السورة والخطب فيه اسهل لان القران بين السورتين قيل بجوازه وهو في قوة القران اما لو اعتقد
المكلف استحباب التكرار توجه الابطال لانه ليس مشروعا على هذا الوجه فيكون لا اتيا به على الوجه المشروع
واولى بالبطلان ما لو اعتقد وجوبه ولو كرر شيئا من ذلك نسيانا فلا شيء عليه فلا يقدح في الموالاة
سؤال الرحمة والاستعاذة من النقمة عند ايتيهما لاستحباب ذلك لما روى حذيفة من فعل النبي ص
ذلك وقد قرأ سورة البقرة وكان مقتديا به وروى سماعة قال قال ع ينبغي لمن قرأ القران اذا مر
باية فيها مسألة او تخويف ان يسأل الله عند ذلك خير ما يرجو ويسأل العافية من النار ومن العذاب
وكذا لا بأس بالحمد عند العطسة في اثناء القراءة وتسميت العاطس ولو اخل المصلي بالموالاة ساهيا

لم تبطل الا ان يخرج عن كونه مصليا وفيها ايضا المسألة الثالثة عشر لا يجوز ان يقرأ في الفريضة عزيمة
على الاشهر لاستلزامه احد الامرين اما الاخلال بالواجب ان نهاه عن السجود واما زيادة سجدة في الصلوة
متعمدا ان امر به وكلاهما ممنوع منه ولرواية زرارة عن احدهما ع لا يقرأ في المكتوبة شيء من العزايم
فان السجود زيادة في المكتوبة وفي رواية سماعة لا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع يعني سورة العلق
وقد روى عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزايم فقال اذا بلغ
موضع السجدة فلا يقرأها وان احب ان يرجع فيقرأ سورة غيرها الحديث والاشهر بين الاصحاب
العمل على الخبرين الاولين وان كان في سندهما كلام الا ابن الجنيد حيث يقول ان كان في فريضة اومأ
فاذا فرغ قرأها وسجدها ولكنه لا يرى وجوب سورة مع الحمد ورواية عمار دالة عليه ايضا ومن ثم قال
في المعتبر ان قلنا بوجوب السورة وحرمنا الزيادة لزم المنع من قراءة العزيمة وان اجزنا احدهما لم يمنع
اذا ترك موضع السجود قلت وكذا لو لم يوجب السجود في الحال لمانع يمنع منه وهو المتلبس بالصلوة
التي يتأتى فيها زيادة السجود والحكم بالبطلان كما قاله ابن الجنيد وفي بعض الروايات ايماء اليه في رواية
ابي بصير عن الصادق عليه السلام ان صليت مع قوم فقرأ الامام اقرأ باسم ربك او شيئا من العزايم وفرغ من قراءته
ولم يسجد فاوم ايماء وهناك اخبار مطلقة في اباحة قراءة العزايم في الصلوة وهي محمولة على النافلة
كرواية الحلبي عن الصادق عليه السلام ورواية عبد الله بن سنان عنه ع ورواية محمد بن مسلم عن احدهما ع للجمع
بين الروايات وزيادة السجود في النافلة مغتفرة وقد دلت رواية الحلبي على ان السجود ان كان في اخرها
سجد وقام فقرأ الحمد ثم ركع وروى وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن علي ع اذا كان السجود
اخرها اجزأ الركوع بها وحمله الشيخ على من يصلي مع قوم لا يمكنه ان يسجد ويقوم ويقرأ الحمد مستشهدا له
بمقطوعة سماعة اذا قام منفردا فليقرأ الفاتحة ثم ركع وان كان مع امام لا يسجد اومأ بها وركع وفي ط
يقرأ اذا قام من السجود الحمد وسورة اخرى او اية فرع لو قرأ العزيمة سهوا في الفريضة ففي وجوب الرجوع
عنها ما لم يتجاوز النصف وجهان يلتفتان على ان الدوام كالابتداء اولا والاقرب الاول وان
تجاوز ففي جواز الرجوع وجهان ايضا من تعارض عمومين احدهما المنع من الرجوع هنا مطلقا والثاني
المنع من زيادة سجدة وهو اقرب فان منعناه اومأ بالسجود ثم يقضيها ويحتمل وجوب الرجوع ما لم
يتجاوز السجدة وهو قريب ايضا مع قوة العدول مطلقا ما دام قائما وابن ادريس قال ان قرأها ناسيا
مضى في صلاته ثم قضى السجدة بعدها واطلق المسألة الرابعة عشر لا يجوز ان يقرأ ما يفوت الوقت بقراءته
لاستلزامه تأخير الصلوة عن وقتها عمدا وهو حرام وقد روى في ذلك عن عامر بن عبد الله عن الصادق ع

قال من قرا شيئا من آل حم في صلوة الفجر فاته الوقت ولو ظن الضيق بعد شروعه فيها وجب العدول الى
اقصر منها وان تجاوز نصف الاولى اذا ضاق الوقت عن تمامها **الخامس عشر** اختلف الروايات في القران
بين السورتين في الفريضة مع الفاتحة فروى منصور بن حازم عن الصادق عم لا تقرا في المكتوبة باقل من سورة
ولا اكثر وروى محمد بن مسلم عن احدهما عم عن الرجل يقرا السورتين في الركعتين فقال لا لكل سورة ركعة و
روى عمر بن يزيد عن الصادق عم قلت له اقرا سورتين في ركعة قال نعم قلت اليس يقال اعط كل سورة حقها
من الركوع والسجود فقال ذاك في الفريضة فاما النافلة فلا باس وظاهر هذه كلها التحريم وعليه الشيخ في ية
وجعله مفسدا للصلوة وكذا الجوزه في ب وفي ف جعله الاظهر من المذهب ولم يذكر الفساد وقال
في ط قراءة سورة بعد الحمد واجبة غير ان قرا بعض السورة او قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان
الصلوة والمرتضى ره جعله ايضا مفسدا للصلوة وروى علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلم في القران
بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال لا باس وروى زرارة عن ابي جعفر عم انما يكره ان يجمع بين السورتين
في الفريضة فاما النافلة فلا باس وعليه الشيخ في الاستبصار وابن ادريس والشيخ نجم الدين وهو اقرب
حملا للروايات الاول على الكراهة توفيقا ولعصمة الاصل وربما احتج بان فعل النبي صم لم يكن القران
والا لوجب او استحب ولم يقل به احد فتعين الافراد فيجب التاسي به فنقول وجوب التاسي به معناه ان
يفعل مثل فعله لانه فعله فاذا فعله على وجه الندب فالتاسي به فعله على وجه الندب ونحن نقول يستحب
الافراد ويكره لا افراد ومنصب النبوة مرفوع عن المكروه واما النافلة فلا كراهة في القران فيها لما سلف
ورواية عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عم لا باس ان يجمع في النافلة من السور ما شئت وروى محمد بن القسم
انه سال عبدا صالحا ايجوز ان يقرا في صلوة الليل بالسورتين والثلث فقال ما كان من صلوة الليل فاقرا
بالسورتين والثلث وما كان من صلوة النهار فلا تقرا الا سورة سورة وفي هذه الرواية دلالة على ترك القران
في نافلة النهار والمراد بالفريضة ما عدا الكسوف لما ياتي انشاء الله من تعدد السورة في الركعة الواحدة
ومن جعل كل ركوع ركعة فالفريضة على اطلاقها **السادس عشر** قال الاكثر ان الضحى والم نشرح سورة
واحدة وكذا الفيل ولايلاف ومستندهم النقل وارتباط كل منهما بصاحبتها معنى وح لو قرا احدهما
في ركعة وجب قراءة الاخرى على ترتيب المصحف على القول بوجوب السورة وقد روى زيد الشحام قال
صلى بنا ابو عبد الله عم الفجر فقرا الضحى والم نشرح في ركعة واحدة وروى ايضا صلى ابو عبد الله عم فقرا في
الاولى والضحى وفي الثانية الم نشرح وحمل الشيخ هذه على النافلة وروى المفضل عنه عم سمعته يقول لا تجمع
بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح وسورة الفيل ولايلاف قريش وهنا مباحث ثلثة الاول

انها سورة واحدة ام سورتان فتوى الاكثر على الوحدة ورواية المفضل تدل على انهما سورتان ويؤيده الاجماع
على وضعهما في المصحف سورتين وهو متواتر الثاني هل يجب قراءة الثانية اذا قرا الاولى افتى به الاصحاب
بناء على وجوب السورة الكاملة وعلى انهما سورة والروايتان تدلان على الوقوع من الامام وهو اعم من الوجوب
فان قلت لو كانا سورتين لم يقرن بينهما الامام لانه لا يفعل المحرم ولا المكروه فدل على انهما سورة وكل سورة
لا يجوز تبعيضها في الفريضة قلت لم لا يستثنيان من الحرام او المكروه لتناسبهما في الاتصال وقد اومى
في المعتبر اليه **الثالث** هل تعاد البسملة بينهما نفاه الشيخ في التبيان قضاء لحق الوحدة ولان الشاهد
على الوحدة اتصال المعنى والبسملة تنفيه واستعظم ابن ادريس لتواتر البسملة بينهما وكتبها في المصحف
مع تجريدهم اياه من النقط والاعراب قلنا لا ينافي ذلك الوحدة كما في سورة النمل وقال في المعتبر ان كانتا
سورتين وجب البسملة وان كانت واحدة فلا بسملة للاتفاق على انها ليست اثنين من سورة واحدة
سوى ثم قال ايضا في الذكرى ومن سنن القراءة تعمد الاعراب اي اظهار حركاته بحيث يتميز بعضها
عن بعض بالقدر الذي لا يخرج الى الحروف التي منها حركات الاعراب ويجوز ان يراد بتعمد الاعراب ان
لا يكثر الوقف وخصوصا على ما لا ينبغي الوقف عليه ومنها الوقوف على مواضعه واجودها التام ثم
الحسن ثم الجائز وذلك معروف عند القراء وقد الف فيه كتب جمة ويجوز الوقف على ما شاء والوصل
روى علي بن جعفر عن اخيه عم في الرجل يقرا بفاتحة الكتاب وسورة اخرى في النفس الواحد قال
ان شاء قرا في نفس او شاء قرا غيره نعم يكره قراءة التوحيد بنفس واحد لما رواه محمد بن يحيى بسنده الى
الصادق عم ومنها الترتيل وهو حفظ الوقوف واداء الحروف لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا وقال في
المعتبر الترتيل تبيين الحروف من غير مبالغة وربما وجب اذا اريد به النطق بالحروف من مخارجها بحيث
لا يدمج بعضها في بعض ويمكن حمل الآية عليه لان الامر عند الاطلاق للوجوب وروى عبد الله الحي مرسلا
عن الصادق عم ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل قراءته واذا مر باية فيها ذكر الجنة والنار سال الله الجنة وتعوذ
بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس او يا ايها الذين امنوا قال لبيك ربنا قلت هذه الرواية تدل على
جواز التلبية في الصلوة ومثلها رواية ابي جرير عن الكاظم قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه
الوالد فليسبح فاذا دعته الوالدة فليقل لبيك ومنها اذا قرا والشمس وضحيها فليقل صدق الله
وصدق رسوله واذا قرا الله خير اما تشركون قال الله خير الله اكبر واذا قرا ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
قال كذب العادلون بالله واذا قرا الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك الآية قال الله اكبر
ثلاثا روى ذلك حماد عن الصادق عليه السلم ومنها السكوت اذا فرغ من الحمد والسورة فيهما سكتتان

اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلم عن ابيه ان رجلين من اصحاب رسول الله صلعم اختلفا فی رسول الله صلعم
فكتب الى ابی بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتة قال كانت له سكتتان اذا فرغ من ام القران واذا فرغ
من السورة وكذا فی رواية حماد تقدير السكتة بعد السورة بنفس قال ابن الجنيد روى سمرة وابی بن كعب عن
النبی صلعم ان السكتة الاولى بعد تكبيرة الافتتاح والثانية بعد الحمد فرع الظاهر استحباب السكوت عقيب الحمد
فی الاخيرتين قبل الركوع وكذا عقيب التسبيح ومنها استحباب قراءة ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد الله عم
القراءة فی الصلوة فيها شیء موقت فقال لا الا الجمعة تقرا بالجمعة والمنافقين قلت له فای السور اقرا فی
الصلوات قال اما الظهر والعشاء فتقرا فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة فاطول فاما الظهر والعشاء
بسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها ونحوها والعصر والمغرب اذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوها
والغداة بعم يتساءلون والغاشية والقيمة وهل اتى وفی رواية عيسى بن عبد الله القمی عن ابی عبد الله عليه السلم
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلی الغداة بعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم
القيمة وشبهها ويصلی الظهر بسبح والشمس وضحاها ويصلی المغرب بقل هو الله احد واذا جاء نصر الله واذا زلزلت
ويصلی العشاء الاخرة بنحو ما يصلی الظهر ويصلی العصر بنحو من المغرب وقال الصدوق افضل ما يقرا فی الصلوة
فی اليوم والليلة الى قوله وحكی من صحب الرضا عليه السلم الى خراسان انه كان يقرا فی صلوته السور التی ذكرناها
فلذلك اخترناها قلت روى الكلينی عن ابی علی بن راشد قلت لابی الحسن عليه السلم جعلت فداك انك كتبت
الى محمد بن الفرج يعلمه ان افضل ما يقرا فی الفرايض بانا انزلناه وقل هو الله احد وان صدری ليضيق بقراءتهما
فی الفجر فقال عم لا يضيقن صدرك بقراءتهما فان الفضل والله فيهما قال ابن بابويه وانما يستحب قراءة القدر
فی الاولى والتوحيد فی الثانية لان القدر سورة النبی صلعم واهل بيته فيجعلهم المصلی وسيلة الى الله تعالى لانه بهم
وصل الى معرفته واما التوحيد فالدعاء على اثرها مستجاب وهو القنوت ومنها استحباب ما تضمنته رواية معاذ
بن مسلم عن الصادق عم لا تدع ان تقرا بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فی سبعة مواطن فی الركعتين قبل
الفجر وركعتی الزوال وركعتين بعد المغرب وركعتين فی اول صلوة الليل وركعتی الاحرام والفجر اذا اصبحت
بهما وركعتی الطواف وقال الشيخ وفی رواية اخرى انه يقرا فی هذا كله بقل هو الله احد وفی الثانية بقل يا ايها
الكافرون الا فی الركعتين قبل الفجر فانه يبدا بقل يا ايها الكافرون ثم يقرا فی الركعة الثانية قل هو الله احد
وهذا حكاية لكلام الشيخ ابی جعفر الكلينی ره ولم يذكر اسند الرواية قال الشيخ ويستحب ان يقرا بالتوحيد
فی كل ركعة من الركعتين الاوليين من صلوة الليل ثلثين مرة مع قوله بالمواضع السبعة وروى الكلينی
عن محمد بن مسلم ليس فی القراءة شیء موقت الا الجمعة يقرا فيها الجمعة والمنافقين **تنبيهات** قال ابن

بابويه قد رويت رخصة فی القراءة فی ظهر الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين لا استعملها ولا افتی بها الا فی حال
السفر والمرض وخيفة فوت حاجة لما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق عم لا باس ان يقرا فی صلوة الجمعة
بغير الجمعة والمنافقين اذا كنت مستعجلا فظاهره وجوب السورتين فيها وفی الجمعة وهو اختيار ابی الصلاح و
اوجب السورتين المرتضى فی الجمعة وقال قد روى ان المنفرد ايضا يلزمه قراءتهما وروى عمر بن يزيد عن الصادق
عليه السلم من صلى بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة وروى محمد بن مسلم عن الباقر عم قال ان الله تعالى اكرم بالجمعة
المؤمنين فسنها رسول الله صلعم بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين فلا ينبغی تركهما فمن تركهما متعمدا
فلا صلوة له والجواب المعارضة برواية علی بن يقطين عن ابی الحسن عم فی الرجل يقرا فی صلوة الجمعة بغير سورة
الجمعة متعمدا قال لا باس بذلك وجوازه فی الجمعة يستلزم اولوية جوازه فی الظهر فيحمل الرواية على تاكد الندب
وان يكون قوله لا صلوة له ای كاملة بقرينة قوله لا ينبغی تركهما وللتوفيق بين الروايات واعلم ان الشيخ نجم الدين
نقل فی المعتبر ان ابن بابويه اوجبهما فی الظهر والعصر فی كتابه الكبير وحكى كلامه متضمنا العصر ولم ار فی النسخ التی وصلت
الينا سوى الظهر وهو الذی نقله الفاضل فی المختلف الثانی وافق المرتضى الصدوق فی قراءة المنافقين فی صبح
الجمعة ورواه الشيخ فی المبسوط وهو فی خبر ربعی وحريز رفعاه الى ابی جعفر عليه السلم قال اذا كانت ليلة الجمعة يستحب
ان يقرا فی العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفی صلوة الصبح مثل ذلك وخير ابن ابی عقيل بين المنافقين
وبين الاخلاص وقال الشيخان بل يقرا فی الثانية قل هو الله احد وهو موجود فی رواية ابی الصباح الكنانی وابی
بصير عن الصادق عليه السلم وطريق رجال الواقفية ولكنه مشهور الثالث يستحب قراءة الجمعة فی اولى المغرب ليلة
الجمعة والاعلى فی الثانية لرواية ابی بصير عن الصادق عليه السلم وقال فی المصباح والاقتصاد يقرا فی الثانية التوحيد
لرواية ابی الصباح عنه عم الرابع يستحب قراءة الجمعة والاعلى فی عشاء ليلة الجمعة لرواية ابی الصباح عنه عم ايضا
ورواه ابو بصير عنه ايضا وقال ابن ابی عقيل يقرا فی الثانية المنافقين ووافق فی الاولى على الجملة لرواية حريز
السالفة والاول اشهر واظهر فی الفتوى الخامس اختلف الاصحاب فی الجهر بالظهر يوم الجمعة مع اتفاقهم على
استحباب الجهر فی صلوة الجمعة فاستحب الجهر فی الظهر الشيخ ورواه الحلبی عن الصادق عليه السلم ومحمد بن مروان
عنه وعمران الحلبی عنه ومحمد بن مسلم عنه وقال ابن بابويه الجهر فيها رخصة يجوز الاخذ بها والاصل انه انما
يجهر فيها اذا كانت خطبة فاذا صليتها وحدك فهی كصلوة الظهر فی ساير الايام تخفی فيها القراءة وكذلك فی
السفر من صلى الجمعة جماعة بغير خطبة جهر بالقراءة وان انكر ذلك عليه وكذلك اذا صلى ركعتين بخطبة فی السفر
جهر فيها والمرتضى قال والمنفرد بصلوة الظهر يوم الجمعة روى انه يجهر بالقراءة استحبابا وروى ان الجهر انما يستحب
اذا صليت مقصورة بخطبة او صليت ظهرا اربعا فی جماعة ولا جهر على المنفرد وقوى ابن ادريس هذا الاخير

محتجا بعدم الدليل والاحتياط وقد روى جميل عن ابي عبد الله ع في الجماعة يوم الجمعة في السفر قال يصنعون
كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة وروى محمد بن مسلم قال
سألته عن صلوة الجمعة في السفر قال يصنعون كما يصنعون في الظهر ولا يجهر الامام بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة
وحملهما الشيخ على التقية وفي كلام ابن بابويه اشارة الى ان الجمعة تصلى سفرا بغير خطبة وانما يجهر بها فان اراد
به الجمعة الحقيقية اشكل بعدم انعقادها سفرا وبغير خطبة وكلامه يدل على انعقادها سفرا بالخطبة وبغيرها
وان اراد الظهر المقصورة اشعر بان الجهر تابع لصلوتها جماعة وهو ينافي قوله انما يجهر فيها اذا كانت خطبة
وفي بعض النسخ انما يجهر اذا كانت جماعة وح لا تنافي وقد دل على تسمية ما في السفر جمعة رواية محمد بن مسلم
عن الصادق عليه السلم انه قال صلوا في السفر جمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة والظاهر انه اراد ان
الجهر تابع للجماعة سواء صليت ظهرا او جمعة كما حكاه المرتضى واختاره ابن ادريس وقال في المعتبر من الاصحاب
من منع الجهر الا في الجمعة خاصة ثم ذكر روايتي جميل ومحمد بن مسلم وقال انهما اولى واشبه بالمذهب واستضعف
تاويل الشيخ اياهما بالتقية فحصل من هذا ثلاثة اقوال الاول عدم استحباب الجهر في الظهر مطلقا وهو اختياره
في المعتبر ولعله الاقرب الثاني استحبابه فيها مطلقا وهو قول الشيخ ومن تبعه ومنهم الفاضل في لف
الثالث استحبابه فيها اذا صليت جماعة لا انفرادا وهو ظاهر الصدوق ومختار ابن ادريس ومنها
استحباب تطويل قراءة الركعة الاولى على الثانية قال في المعتبر لما روى ابو قتادة ان النبي صلعم كان يقرأ في
الاوليين من الظهر فاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الاخرى وكذا في العصر والصبح قال
وهو منقول عن الائمة ع قلت لم ار هذا القول لغيره وهذا الحديث من طرق العامة وقد رووا ايضا
عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم كان يقرأ في صلوة الظهر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر ثلثين
اية وفي العصر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر خمس عشرة اية وقال الشيخ في ف لا ترجيح بين الركعتين
محتجا بعدم الدليل وعموم الاخبار في قراءة سورة الحمد والعامة مختلفون في ذلك ومنها استحباب
مغايرة السورة في الركعتين وكراهة تكرار الواحدة في الركعتين اذا احسن غيرها فان لم يحسن غيرها فلا
باس روى ذلك علي بن جعفر عن اخيه ع واما كون السورة الثانية بعد الاولى على ترتيب المصحف فلا
نعرفه الاصحاب فلا نكره عندهم التقديم والتاخير نعم الروايات المتضمنة للتعيين غالبها على ترتيب القران
وقد روى تقديم التوحيد على الجحد في المواضع السبعة كما مر ومنها ما رواه محسن الميثمي عن الصادق ع
قال تقرأ في صلوة الزوال في الركعة الاولى التوحيد وفي الثانية الجحد وفي الثالثة التوحيد واية الكرسي
وفي الرابعة التوحيد واخر البقرة امن الرسول الى اخر البقرة وفي الخامسة التوحيد والخمس من ال عمران ان في خلق

السموات

السموات والارض الى الميعاد وفي السادسة التوحيد وثلاث ايات السخرة ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض الى المحسنين وفي السابعة التوحيد والايات من سورة الانعام وجعلوا لله شركاء الجن الى اللطيف
الخبير وفي الثامنة التوحيد واخر سورة الحشر لو انزلنا هذا القران الى اخرها ومنها استحباب قول المأموم
عند فراغ الامام من الحمد الحمد لله رب العالمين روى ذلك جميل عن الصادق ع ومن اللواحق مسائل منها
يستحب السورة في النافلة عقيب الحمد بالاجماع ويستحب طول السور في نوافل الليل كالانعام والكهف والحوا ميم
من قصارها في نوافل النهار قاله في المبسوط والاقتصار على سورة الاخلاص افضل يعني في نوافل النهار و
الاخفات فيها والجهر في نوافل الليل عند علمائنا اجمع لما تقدم من قول الصادق ع السنة في صلوة النهار
بالاخفات والسنة في صلوة الليل بالاجهار وروى العامة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا
رأيتم من يجهر بالقران في صلوة النهار فارجموه بالبعر وذكر بعض العامة ضابطا للجهر والاخفات وتبعهم
بعض الاصحاب وهو ان كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها بالليل فالجهر كالصبح وكل صلوة تختص بالليل ولا
نظير لها بالنهار فجهر ايضا كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير بالليل فما تفعل بالنهار فسر كالظهرين
وما تفعل ليلا فالجهر كالعشاء فعلى هذا صلوة الجمعة والعيدين يسن الاجهار بهما لانهما يفعلان نهارا ولا
نظير لهما ليلا والكسوف يستحب فيها الاسرار لانها تفعل نهارا ولها نظير بالليل وهي الخسوف فيجهر فيه والا
فرق لهم صلوة النهار عجماء وهذا قياس محض لا اصل له عندنا وقد نص الاصحاب على الجهر بصلوة
الكسوف كالخسوف ويلزم ان صلوة الاستسقاء سر وقد نص الجماعة على انها كالعيد والعيد جهر و
يلزم ايضا ان يكون القضاء تابعا لليل والنهار والاجماع واقع من الاصحاب على انه يقضي كما فاتت لعموم
قوله ص فليقضها كما فاتته وكذا قضاء النوافل جهر فيه ويسر على ما كان نص عليه الشيخ في ف ولم يحتج الا
بل بالحديث فرع اذا قلنا بان المأموم يقرأ ندبا فلا يجهر عليه الجهر به ظاهر في رواية سماع الامام الاذ
للمأموم دون العكس وكان بعض الصحابة يجهر خلف النبي ص فلما فرغ من الصلوة قال ما بالي انازع القران
وفيه اشارة الى ان الجهر فيه تشويش قراءة الامام تنبيه قال ابن ابي عقيل يجهر في صلوات السنن التي يكون
في الجماعة واطلق ومنها القراءة ليست ركنا على الصحيح من المذهب ونقل فيه الشيخ الاجماع في ف لان المعنى
به ما يبطل الصلوة بالاخلال به ناسيا والقراءة ليست كذلك لما روى ان منصور بن حازم سأل الصادق
عليه السلم اني صليت المكتوبة ونسيت ان اقرأ في صلوتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود
قلت بلى فقال تمت صلوتك وتقرب منه رواية معوية بن عمار عنه ع ونقل في المبسوط عن بعض الاصحاب
ركنيتها وهو ايضا قول جماعة من العامة لقول النبي ص لا صلوة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وفي رواية

محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم في الذي لا يقرأ الفاتحة لا صلوة له الا ان يقرأ بها في جهر او اخفات ولعل
المراد نفي الكمال توفيقا بين الروايات ويحتج على العامة ان عمر صلى المغرب فلم يقرأ فلما فرغ قيل له في ذلك فقال
كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا فقال لا بأس ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل على اشتهاره بينهم ومنها
يجوز العدول من سورة الى اخرى في الفريضة والنافلة ما لم يتجاوز نصفها فلا يجوز في الفريضة قال الشيخان الا
في سورة التوحيد والجحد فلا يعدل عنهما بالشروع لرواية عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله عم يرجع من كل سورة
الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ومثله رواية الحلبي عنه عم ولم اقف الآن على اعتبار النصف
روى عبيد بن زرارة عنه عم في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها فقال له ان يرجع ما بينه وبين ان
يقرأ ثلثيها والشيخ في يب لما حكى كلام المفيد تجاوز النصف لم يذكر له شاهدا سوى ما رواه ابو بصير عنه عم
في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في اخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع
ولا يضره وهذا الدلالة فيه على اعتبار النصف اذ مفهوم الاسم ليس بحجة نعم يظهر منه على بعد استحباب قراءة
السورة وفي المعتبر نقل عن المرتضى تحريم الرجوع عن التوحيد والجحد ثم قال والوجه الكراهية لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن قال ولا تبلغ الرواية قوة في تخصيص الآية وقال ابن بابويه في الفقيه فان نسيتهما
او واحدة منهما في صلوة الظهر يعني بها الجمعة والمنافقين ثم ذكرت فارجع اليهما ما لم تقرأ نصف السورة
فان قرأت نصف السورة فتمها واجعلها ركعتي نافلة ولم يشترط هنا تجاوز النصف بل اكتفى بقراءة
النصف وقال ابن بابويه ايضا من اراد ان يقرأ في صلوته بسورة فقرأ غيرها فليرجع منها الى غيرها
الا ان يكون السورة قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها الا يوم الجمعة في صلوة الظهر فانه يرجع منها
الى سورة الجمعة والمنافقين وكانه بناء على مذهبه من وجوب السورتين فلذلك عدل عن التوحيد و
لم يذكر الجحد وقد روى الكليني عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم في الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة
فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة قال وروي ايضا انه يتمها ركعتين ثم يستأنف وقال
الشيخ ره يجوز الانتقال من سورة الى غيرها ما لم يتجاوز نصفها الا سورة الكافرين والاخلاص فانه
لا ينتقل عنهما الا في الظهر يوم الجمعة فانه يجوز له الانتقال عنهما الى الجمعة والمنافقين وقال الجعفي وان
اخذت في سورة وبدا لك في غيرها فاقطعها ما لم تقرأ نصفها الا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون
فان كنت في صلوة الجمعة والصبح يومئذ او العشاء ليلة الجمعة فاقطعها وخذ في سورة الجمعة واذا
جاءك المنافقون نعم الحكم في الصلوات الثلث وقال ابن ادريس في باب القراءة المصلي اذا ابتدأ بسورة له ان
يرجع عنها ما لم يبلغ نصفها الا التوحيد والجحد فانه لا يرجع عنهما واطلق وكذا قال المحقق في الشرايع و

قال ابن ادريس في باب الجمعة بجواز الرجوع من الجحد والاخلاص الى الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة ما لم
يبلغ النصف وقال ابن الجنيد لا يستحب للمصلي ان يرجع عن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون
اذا ابتدأ بهما وله ان يرجع من غيرهما اليهما ما لم يبلغ النصف فتبين ان الاكثر اعتبروا النصف والشيخ
اعتبر مجاوزة النصف ولعل مراده بلوغ النصف فرع متى انتقل وجب اعادة البسملة تحقيقا
للجزئية ولو بسمل بقصد الاطلاق او لا بقصد سورة لم يجز بل تجب البسملة عند القصد اما لو جرى لسانه
على بسملة وسورة فالاقرب الاجزاء لرواية ابي بصير السالفة ولصدق الامتثال وروى البزنطي عن
ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في اخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف
قلت هذا حسن ويحمل كلام الاصحاب في الروايات على من لم يكن مريدا غير هذه السورة لانه اذا قرأ غير
ما اراده لم يعتد به ولهذا قال يرجع فظاهره تعيين الرجوع فرع قال ابن ابي عقيل لا يقرأ في الفريضة
بعض السورة ولا سورة فيها سجدة مع قوله بان السورة غير واجبة وقال ايضا من قرأ في صلوة السنن
في الركعة الاولى بعض السورة وقام في الركعة الاخرى ابتدأ من حيث بلغ ولم يقرأ بالفاتحة وهو غريب
والمشهور قراءة الحمد وقد روى سعد بن سعد عن الرضا عم فيمن قرأ الحمد ونصف سورة هل يجزيه في
الثانية ان لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة فالظاهر انه في النافلة ومنها اجمع علماؤنا واكثر العامة
على ان المعوذتين بكسر الواو من القرآن العزيز وانه يجوز القراءة بهما في فرض الصلوة ونفلها وروى منصور بن
حازم قال امرني ابو عبد الله عم ان اقرأ المعوذتين في المكتوبة وعن مولى بسام قال امنا ابو عبد الله عليه السلم
في صلوة المغرب فقرأ المعوذتين وعن ابن مسعود انهما ليستا من القرآن وانما انزلتا لتعويذ
الحسن والحسين عليهما السلم وخلافه انقرض واستقر الاجماع الآن من العامة والخاصة على ذلك ومنها
لا قراءة عندنا في الاخيرتين زايدا على الحمد فرضا ولا نفلا وعليه الاجماع منا وفي الجعفريات عن النبي صلى الله
عليه وآله انه كان يقرأ في ثالثة المغرب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب وهو محمول على ايراده دعاء لا انها جزء من الصلوة تتمة روى صفوان عن زرارة قلت لابي
جعفر عليه السلم أصلي بقل هو الله احد فقال نعم قد صلى رسول الله صلعم في كلتا الركعتين بقل هو الله احد
لم يصل قبلها ولا بعدها بقل هو الله احد اتم منها قلت ويقدم كراهة ان يقرأ بالسورة الواحدة في الركعتين
فيمكن ان يستثنى من ذلك قل هو الله احد لهذا الحديث ولاختصاصها بمزيد الشرف او فعل النبي صلعم
لبيان جوازه وروى الكليني عن محمد بن يحيى باسناده الى الصادق عليه السلم قال يكره ان يقرأ قل هو الله احد
بنفس واحد وروى ابو حمزة الثمالي عن زين العابدين عم انه قال له ان الصلوة اذا اقيمت جاء الشيطان الى

قريب الامام فيقول هل ذكر ربه فان قال نعم تذكروان قال لا ركب على كتفيه فكان امام القوم حتى
ينصرفوا قال فقلت جعلت فداك اليس يعرفون القرآن قال بلى ليس حيث تذهب يا ثمالي انما هو الجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم قلت لعل الموجب للجهر بها يحتج بهذا الحديث وروى السكوني عن ابي عبد الله ع
انه قال في الرجل يصلي في موضع يريد ان يتقدم قال يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذي
يريد ثم يقرأ قلت هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وهل الكف واجب توقف فيه بعض المتاخرين ولا يبعد
وجوبه لظاهر الرواية وان القراءة شرطها القيام وروى جرير بن عبد الله قال قلت لابي جعفر ع رجل قرأ
سورة في ركعة فغلط يدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته او يدع تلك السورة ويتحول منها الى
غيرها فقال كل ذلك لا بأس به وان قرأ آية واحدة فشاء ان يركع بها ركع قلت هو محمول على النافلة لما
قاله الشيخ وكذا ما ورد في هذا الباب مع ان الاشهر في الاخبار ان السورة مستحبة في الفريضة وان كان العمل
من الاصحاب غالبا على الوجوب وروى محمد بن حمزة مرسلا عن الصادق ع قال يجزيك اذا كنت معهم من القراءة
مثل حديث النفس وعن علي بن يقطين عن ابي الحسن ع في المصلي خلف من لا يقتدى بصلاته والامام
يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس قلت هذا يدل على الاجزاء بالاخفات عن الجهر
للضرورة وعلى الاجتزاء بما لا يسمع عما يجب اسماعه نفسه للضرورة ايضا ولم يلزم فيها سقوط القراءة لما لا يحكى
لا يسقط بالمعسور وجوز الشيخ في ترك الصلوة باللحن عند تعذر الاصلاح والمستغربة وقال اذا جهر فلا يرفع
صوته عاليا بل الجهر متوسطا ولا يخافت دون نفسه قال وعلى الامام ان يسمع من خلفه القراءة ما لم يبلغ صوته
حد العلو فان احتاج الى ذلك لم يلزمه بل يقرأ قراءة وسطا قال ويكره اللثام اذا منع من سماع القراءة
واذا لم يمنع من سماعها فلا بأس واذا غلط الامام رد عليه من خلفه وقال ابن الجنيد ولا يقرأ وفي فيه ما يمنعه
من اقامة الحروف على حقها فان لم يمنعه ذلك فلا بأس اذا لم يكن يلوكه ويمضغه ولا كان محرما ولا يرجع
بالقرآن في الصلوة ولا غيرها ترجيع الغناء والالحان والمصلي وحده يقرأ ما يسمع نفسه من غير
اجهار ولا اعجال ولا حذف بل بترتيل وتبيين لحروف ما يقرأه والله اعلم هذا ما ذكره الاصحاب الفقهاء
رضوان الله عليهم في هذا المقام وانا اقول ومنه الهداية الى الحق والسداد يستفاد من الاخبار مسائل
المسألة الاولى لا يجب شيء من السور بخصوصها في شيء من الفرائض اصلا بل تخصيص بعض السور
ببعض الصلوات على سبيل الفضل والاستحباب نعم في الفضل والاستحباب تفاوت فيستحب في
الصلوات السور التي عينوها ع في تلك الصلوات المعينة على قدر مراتب المواظبة من الائمة ع والنبي ص
وعلى قدر مراتب النصوص والصيغ الواردة فيها فما كان اشد مواظبة فهو اكد وما كان بلفظ الامر فهو

اكد مما كان

اكد مما كان بلفظ الفعل غير الامر وما كان في الصلوة الواجبة فهو اكد مما كان في الصلوة المندوبة وما كان
اجتمع فيه التاكيدات فهو اكد مما انفرد باحدها واكد الكل راسا سورة الجمعة والمنافقين في ظهر يوم
الجمعة واكد من الاكد حتى انه لو ترك وفات يستحب اعادة الصلوة بالعدول الى النافلة ولو قرأ
غيرهما يرجع اليهما ولا صلوة كاملة كما لا يمكن ان يعبر عن تفسير ينبغي الصلوة سورة الجمعة والمنافقين
في صلوة الجمعة وباعتبار هذا التفاوت اطلق بانه لا توقيت في ساير الصلوات ولا تعيين الا
في صلوة الجمعة كانه لا توقيت في غيرها لما انه لا فضل ولا استحباب في غيرها بهذه المرتبة التي فيها
ولذا قل ما عبر في غيرها بلفظ الامر بل اكثرها بلفظ غير الامر الا فيما هو معين انه للندب كالنوافل
والدليل عليه انه وقع اخبار كثيرة بانه لا توقيت في ساير الصلوات الا فيها وهذه الاخبار متعددة
مشهورة معمول بها فسقط ساير الصلوات عن اعتبار وجوب السورة المعينة فيه فالاوامر والمواظبات
الواقعة في ساير الصلوات سقطت عن افادة الوجوب وافادة انحطاط مرتبة الساير عنها واما في
الجمعة مطلقا ظهرا كانت او جمعة فما وقع فيها الا التوقيت وهو المزية لها على الساير وهو لا يفيد
الوجوب لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام بل لا يفيد الا مزية التعيين فيها على الساير فلا يكون
مفيدا الا تاكد الاستحباب لان الاصل البراءة حتى يثبت الزايل مع انها مؤيدة بالاخبار الدالة على نفي
البأس عن قراءة غيرهما وان غيرهما يجزي وغيرهما كخبر سهل وعلي بن يقطين وغيرهما واما الاخبار الدالة
على ان من قرأ غيرهما فلا جمعة له فلما كان محتملا لنفي الصحة والكمال لا يمكن الاستدلال بهما على نفي الصحة
سيما في هذا المقام واما خبر الاعادة والعدول لو قرأ غيرهما فلما كان محتملا ايضا لتحصيل فضيلة الفرد
الاكمل فلا يكون نصا في الوجوب سيما مع تعارضه لاخبار نفي البأس بقراءة الغير فبقي وخرج من الاخبار
قاطبة على هذا النسق استحباب السور المعينة على اختلاف مراتب الاستحباب زيادة ونقصانا كمالا و
الحمل مؤكدا واكدا واما ما ذكره ابن بابويه من الجمع بين الاخبار بالفرق بين حال العذر بعدم الوجوب وحال
عدم العذر بالوجوب في الظهر والجمعة جميعا وحمل اخبار التوقيت والاعادة وعدم الجمعة لمن قرأ
الغير على حال عدم العذر واخبار نفي البأس مع قراءة الغير والاجزاء بقراءة الغير على حال العذر فانه وان
كان كلاما ظاهر الصحة مقبول الظاهر موافقا للمواظبة منهم ع بحيث ما تخلف اصلا فيجد شرائط يلزم
على هذا ان يكون اصل الوجوب خاليا عن الدليل لان اخبار التوقيت والاعادة وعدم الجمعة لمن قرأ
الغير لا يدل على الوجوب باصل الالتزام منه كما عرفت فلا يدل عليه لان العام لا يدل على الخاص واما المواظبة
فايضا لا يدل على الوجوب لالتزامهم ع كثيرا ما يواظبون على السنن كما يواظبون على الواجبات

فلا دلالة من هذه الجهة ولا يخدشه ان الفرق بدون النص الصريح غير جائز لان اخبار الرخصة في السفر
واخبار الرخصة في حال الاستعجال وغيرهما تدل على الفرق بين حال العذر وغيرها فلا يكون الفرق بلا
نص من قبل الشارع فلا يكون مخدوشا من هذه الجهة ولا يمكن اثبات الوجوب من جهة لفظ الامر لان
الاوامر المستعملة في هذا الباب اكثرها لفظ واحد استعمل في شيئين احدهما مندوب قطعا فسقط به
الاستدلال بها جزما فظهر ان الحق ما ذهب اليه جمهور المعاصرين من عدم وجوب سورة بعينها في صلوة اصلا
بل التخصيصات كلها على الاستحباب على اختلاف المراتب المسئلة الثانية يستحب ان يقرا في المغرب
ليلة الجمعة ان يقرا في الركعة الاولى الحمد وسورة الجمعة وفي الثانية الحمد وسورة التوحيد موافقا لرواية
ابي الصباح وهذا الاستحباب على التخيير فهو مخير بين هذا وبين فرد آخر تخيرا استحبابيا فاي فرد اختاره
حصل الاستحباب في الفضل والسنة واما الفرد الآخر فهو ان يقرا في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية مع الحمد
سبح اسم ربك الاعلى موافقا لرواية ابي بصير وفي العشاء الآخرة ليلة الجمعة مخير بين فردين تخيرا على سبيل
الاستحباب يؤدي الفضل بايهما اختار احدهما ان يقرا الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى موافقا لرواية
ابي الصباح وابي بصير والثاني ان يقرا الجمعة والمنافقين موافقا لرواية حريز وربعي وفي الغداة يوم الجمعة
مخير بين فردين استحبابا تخيريا احدهما ان يقرا في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بقل هو الله احد موافقا
لخبر ابي بصير والحسين بن ابي حمزة وابي الصباح والثاني ان يقرا سورة الجمعة والمنافقين موافقا لخبر
حريز وربعي وفي صلوة الظهر يوم الجمعة سواء كان اربعا او ركعتين وخطبة جمعة يقرا في الركعة الاولى
الجمعة وفي الثانية المنافقين موافقا للاخبار المذكورة ولخبر الحلبي استحبابا مؤكدا بل آكد بل آكد من
الآكد وفي صلوة العصر يوم الجمعة مخير بين فردين كالصبح بلا فرق واعلم انه لما كان المقام مقام استحباب
يجري فيه المساهلة اختلفت الروايات بطرق شتى وكلها على الفضل لكن في كل جهة ولا مشاحة فيه
كما اعترف به المحقق في المعتبر واعلم ايضا انه يمكن في صلوة المغرب ليلة الجمعة جمع الخبرين لا على سبيل التخيير
بان يقال ان خبر ابي بصير اقوى في ليلة الجمعة اما مطلق او عام وان كان الظاهر هو الثاني كما هو راي العامة
حيث قال وهو يتناول الصلوتين وعلى اي تقدير قابل للتقييد والتخصيص وخبر ابي الصباح مقيد
ومخصص فيجمع بينهما بتخصيص المغرب بالجمعة وقل هو الله احد والعشاء بالاعلى عملا بالعام والمطلق فيما
عدا الخاص والمقيد لكن جريا او لا على مذاق الاصحاب للمساهلة في السنن وليكون المغرب ايضا على
وتيرة الصبح والعصر والعشاء لعدم امكان الجمع فيها بهذا النحو للتعارض الصريح وان كان يرد على الاصحاب
انه مع امكان الجمع لا يجوز غيره فكيف يجوزون غيره والحق ان الجمع احوط في الفتوى وبراءة الذمة وان

كان في السنن

كان في السنن واعلم ان خبر ابا بصير هو السادس والعشرون وخبر حسين بن ابي حمزة هو السابع والعشرون
وخبر الحلبي هو التاسع والعشرون وخبر ابي الصباح هو الحادي والتسعون وخبر حريز وربعي هو الثالث
والتسعون فارجع ان كنت تريد المتن والسند على اسهل وجه المسئلة الثالثة يستحب ان يقرا
في الظهر والعشاء الآخرة في غير الجمعة الضحى وسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها وهل اتيك حديث
الغاشية ونحوها وفي العصر والمغرب كذلك بسورة اذا جاء نصر الله والفتح والهيكم التكاثر وقل هو الله
احد واذا زلزلت ونحوها وفي الغداة كذلك بسورة عم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا
اقسم بيوم القيمة وهل اتى على الانسان حين من الدهر وشبهها لانه كان عمل رسول الله صلى الله عليه وآله
وعمل كافة الناس موافقا لخبر محمد بن مسلم الثامن والاربعين وخبر عيسى بن عبد الله القمي التاسع
والاربعين واذا قرا والشمس وضحاها ختمها يستحب ان يقول صدق الله وصدق رسوله موافقا لخبر
الخامس والثمانين بلا معارض واذا قرا قل هو الله احد في الوتر اذا فرغ منها يقول كذلك الله او كذلك
الله ربي لا في جميع الصلوات لخصوص الخبر الثامن والخمسين بلا معارض والتعدي الى غيره بدعة و
الظاهر جواز العبادتين والمتيقن الاحوط بل ما افتى به هو الاول وهو كذلك الله وافضل ما يقرا في الفرايض
على ما استثني استحبابا هو سورة قل هو الله احد في الركعة الاولى وانا انزلناه في ليلة القدر في الركعة
الثانية جمعا بين خبر ابن راشد الثالث عشر وبين خبر المعراج الرابع والثلثين حيث اجمل في الاول
وفصل في الثاني وايضا فان نسبة الله احق بالتقديم من نسبة الرسول ص واهل بيته عم واما ما قاله ابن
بابويه في بيان الخبر الاول انه انما يستحب قراءة القدر في الاولى والتوحيد في الثانية لان القدر سورة
النبي صلى الله عليه وآله واهل بيته فيجعلهم المصلي وسيلة الى الله تعالى لانه بهم وصل الى معرفته واما التوحيد
فالدعاء على اثرها مستجاب وهو القنوت فهو قول بالراي من غير نص لان الخبر مجمل والتقديم في الذكر لا يدل
على التقديم مع المعارض الصريح وان امكن في غير صورة المعارض والقول بالراي باطل منهي عنه بالنصوص
الصحاح وقراءة هاتين السورتين بل اي سورتين كانتا في صلوة واحدة افضل من قراءة سورة واحدة
مكررة يدل على الحادي والاربعين صريحا من النهي عن التكرار مع الاحسان ولما في الرابع والستين
نحوه من غير معارض لان الاخبار الدالة على التكرار والعمل به انما تدل على الجواز موسعة في اكثرها الى محض
الجواز ولا تنافي افضلية التعدد ويستحب في صلوة غداة يوم الاثنين ويوم الخميس في الركعة الاولى الحمد و
هل اتى على الانسان وفي الثانية الحمد وهل اتيك حديث الغاشية فان من قراهما في شر اليومين
يدل على السابع والثلاثين مما في التعقيب من المراسيل بلا معارض ويكفي في مثله المسئلة الرابعة

يكره ان يقرأ قل هو الله احد في نفس واحد لما في الخامس ولا جرم لما في الرابع والثمانين ويستحب ان يقرأ
في سبعة مواطن بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين
بعد المغرب وركعتين في اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبح بها وركعتي الطواف الا انه يبدأ
في هذا كله بقل هو الله احد فيقرأها في الركعة الاولى وفي الثانية يقرأ بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين
قبل الفجر فانه يبدأ بقل يا ايها الكافرون ثم يقرأ في الركعة الثانية قل هو الله احد جمعا بين مجلة معاذ بن
مسلم الرابع عشر وبين المرسلة المنفصلة بعده واما ما قاله الشيخ ره من قراءة التوحيد ثلثين مرة في كل ركعة
من الركعتين الاوليين من صلوة الليل فان ثبت بنص فلا بأس في هذا الذي قلناه وقاله في المواضع السبعة
لانه يكون فردا آخر من افراد المستحب التخييري بلا منافاة لكن الى الآن ما وصل الينا نص والقول في مثله
بدونه بدعة وضلالة ويمكن ان وصل اليه ره ولنا نجلة به نعم قد روي مرسلا في ذيل السادس و
الخمسين هذه الرواية وكانه ره اكتفى بها ويكفي مثلها في مثله وما ذكره الشهيد ره داخلا من ان الخطيب
روى عن محمد بن مسلم ليس في القراءة شيء موقت الا الجمعة يقرأ فيها الجمعة والمنافقين لا يصير ردا
عليه ايضا الا انا بينا كما عرفت معنى التوقيت عاينه زيادة الاستحباب في تاكده ولا ينافي اصل الاستحباب
في غيرها ويدل على ما ذكرنا من الجمع اولا صريحا صحيحة ابن خالد الخامس والثلثون ويمكن ان يكون
المرسلة الاولى هذه الصحيحة بعينها ويمكن ايضا ان يكون المرسلة الخبر الثالث والستين الدال
صريحا على ان ركعتي الفجر بعد الفجر كما في رواية معاذ يقرأ فيهما الحمد في الاولى والتوحيد في
الثانية ويستحب ان يقرأ في صلوة الزوال في الركعة الاولى الحمد وقل هو الله احد وفي الركعة الثانية
الحمد وقل يا ايها الكافرون وفي الركعة الثالثة الحمد وقل هو الله احد وآية الكرسي وفي الركعة الرابعة
الحمد وقل هو الله احد وآخر البقرة آمن الرسول الى آخر البقرة وفي الركعة الخامسة الحمد وقل هو الله
احد والخمس من آل عمران ان في خلق السموات والارض الى قوله لا تخلف الميعاد وفي الركعة السادسة
الحمد وقل هو الله احد وثلث آيات السخرة ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى قوله ان رحمة الله
قريب من المحسنين وفي الركعة السابعة الحمد وقل هو الله احد والآيات من سورة الانعام وجعلوا لله
شركاء الجن الى قوله اللطيف الخبير وفي الثامنة الحمد وقل هو الله احد وآخر سورة الحشر من قوله لو انزلنا
هذا القرآن الى آخر السورة فاذا فرغ منها قال اللهم مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ولا
تزغ قلبي بعد اذ هديتني وهب لي من لدنك رحمة انك انت الوهاب سبع مرات ثم يقول استجير بك من
النار سبع مرات الخبر السابع والاربعين بلا معارض ويستحب اذا صلى وقرأ فاذا مر بآية فيها ذكر الجنة

وذكر النار

وذكر النار سال الله الجنة وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا يقول لبيك
ربنا السابع والخمسين بلا معارض وهذا الخبر وان كان يدل على جواز التلبية في الصلوة لكن هذه التلبية
هي تلبية في جواب نداء الله تعالى كما في قوله لبيك وسعديك والخير بين يديك في دعاء التوجه ولا خلاف
في جوازها في الصلوة بلا خفاء انما النزاع والكلام في التلبية في جواب نداء العبد فليس هذا الخبر مثل
رواية ابي جرير عن الكاظم ع قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الوالد فليسبح واذا دعته الوالدة
فليقل لبيك كما ذكره الشهيد في الذكرى وقدم الا ان يراد بالتلبية في جواب دعاء الوالدة تلبية جواب
نداء الله تعالى ولا يخفى ما فيه وايضا يستحب اذا قرأ والليل والشمس وضحيها ختمها ان يقول صدق الله
وصدق رسوله والرجل اذا قرأ الله خير اما يشركون ان يقول الله خير الله خير الله اكبر واذا قرأ ثم
الذين كفروا بربهم يعدلون ان يقول كذب العادلون بالله والرجل اذا قرأ الحمد لله الذي لم يتخذ
ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا ان يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر
ثلاثا وليس بواجب كما هو صريح الاستحباب وعدم الوجوب كلاهما في الخبر الخامس والثمانين ويستحب
ان يقول في آخر سجدة من النوافل بعد المغرب ليلة الجمعة اللهم اني اسالك بوجهك الكريم واسالك باسمك
العظيم ان تصلي على محمد وآل محمد وان تغفر لي ذنبي العظيم سبعا للخبر الثامن والتسعين بلا معارض و
يستحب ان يقرأ في دبر الغداة يوم الجمعة الرحمن ثم كلما قال فباي آلاء ربكما تكذبان يقول لا بشيء من
آلائك رب اكذب للتاسع والتسعين بلا معارض ويستحب ان يقرأ سورة الكهف في كل ليلة جمعة فانه
كفارة لما بين الجمعة الى الجمعة للخبر المائة والمستحب في صلوة العيدين والشمس وضحيها وهل اتيك حديث
الغاشية واشباههما لما في الحادي بعد المائة والثاني والثلثين بلا معارض

المسئلة الخامسة

يكره ان يصلي الرجل في اليوم والليلة بخمس صلوات بدون ان يقرأ فيها بقل هو الله احد فانه يقال له لست
من المصلين للخبر العاشر والمائة ويستحب ان يقرأ في الوتر في الثلث الركعات كلها بقل هو الله احد فان
التوحيد ثلث القرآن كما ان الحمد ربع القرآن ثوابا فاذا قرأ في الثلث بالتوحيد فقد اكمل القرآن كله
للخبر الثامن والخمسين والتاسع والخمسين ولا يعارضهما الا اخبار الأخر كالخبر الستين ان في الاوليين
المعوذتين وفي الثالثة قل هو الله احد فانه فرد آخر من افراد المستحب التخييري ويؤيده الفرد الاول الحادي
والستون والثاني والستون ويؤيد الفرد الثاني الحادي عشر بعد المائة وما وقع فيه من انه اذا صح هذا
قيل له يا عبد الله ابشر فقد قبل الله وترك وما في الستين اعمل بالمعوذتين وقل هو الله احد ان الفرد
الثاني احمل الفردين من المستحب التخييري لقوة العلة فيه بالنسبة الى الاول والاولى ان لا يترك في الصلوة

في اليوم والليلة قراءة قل يا ايها الكافرون وان كانت مرة في ركعة وان كان في الركعات الموظفة المقررة المنقولة المعينة فبفضل التاسي والسنة للاهتمام بهذه السورة ايضا في الاخبار كما يعلم بالرجوع اليها **المسئلة السادسة** يجوز تكرار السورة في الركعتين وان يقرا سورتين متساويتين فيهما والظاهر والمتعارف كما يظهر من عمل الائمة والنبي صلى الله عليه وآله ان يقرا اطولهما في الاولى واقصرهما في الثانية كما وقع ان في الركعتين بعد العتمة يقرا الواقعة وقل هو الله احد وكذا في غيرهما كما يظهر بالرجوع الى الاخبار لما روى ابو قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرا في الاوليين من الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الاخرى وكذا في العصر والصبح ولكن في هذه الرواية تامل من حيث انها من طرق العامة المتروك العمل بها اذ هي من طرق الخاصة ويجوز لمن لم يحفظ ان يقرا في المصحف لان القدر الواجب هو القراءة محفوظة كانت او لم تكن والدليل عليه الخبر التاسع والسبعون حيث نفي الباس عن الصلوة والنظر في المصحف والقراءة فيه ووضع السراج فيه بل بأس ويستحب سكتتان تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله حيث كانت له سكتتان احديهما اذا فرغ من فاتحة الكتاب والاخرى اذا فرغ من السورة كما في السادس والثمانين بلا معارض واما ما ذكره الشهيد ره من ان السكتة بعد الحمد في الاخيرتين قبل الركوع وكذا عقيب التسبيح ايضا الظاهر استحبابهما فلان السكتة بعد الحمد في الاخيرتين داخل في اصل النص ومستفاد من منطوق الخبر لان الفراغ من ام الكتاب لا تخصيص له بالاوليين او الاخريين فجعلها على حدة لا يخلو عن تعسف واما الحكم الثاني وهو السكتة عقيب التسبيح واستحبابها فالظاهر انه في كتب وخارج عن قوانين العصابة الاثنا عشرية ومن القسم الذي سمي بالخادط من المسلكين او بتنقيح المناط **قوله** ثم يجب التسليم على اجود القولين عنده واحوطهما عنده وللعبادات فيه اعني الصيغة **الاول** ما رواه محمد بن يعقوب في الكافي صحيحا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان عن ابن مسكان عن الحلبي قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام كلما ذكرت الله به والنبي صلى الله عليه وآله فهو من الصلوة فان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت **الثاني** ما رواه بهذا الاسناد ضعيفا عن ابن مسكان عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كنت في صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك لان عن يسارك من يسلم عليك واذا كنت اماما فسلم تسليمة وانت مستقبل القبلة **الثالث** ما رواه فيه ايضا موثقا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انصرفت من الصلوة فانصرف عن يمينك **الرابع** ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن

سعيد

سعيد عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان عن ابن مسكان عن عنبسة بن مصعب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقوم في الصف خلف الامام وليس على يساره احد كيف يسلم قال يسلم واحدة عن يمينه **الخامس** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للامام ان يتنقل اذا سلم حتى يتم من خلفه الصلوة قال وسالته عن الرجل يام في الصلوة هل ينبغي له ان يعقب باصحابه بعد التسليم فقال يسبح ويذهب من شاء لحاجته ولا يعقب رجل لتعقيب الامام **السادس** ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن علي عن ابيه عن حماد عن حريز عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما رجل ام قوما فعليه ان يقعد بعد التسليم ولا يخرج من ذلك الموضع حتى يتم الذين خلفه الذين سبقوا صلاتهم ذلك على كل امام واجب اذا علم ان فيهم مسبوقا فان علم ان ليس فيهم مسبوق بالصلوة فليذهب حيث شاء **السابع** ما رواه فيه ايضا حسنا او صحيحا عن علي بن ابرهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات **الثامن** ما رواه فيه ايضا صحيحا او ضعيفا عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابن مسكان عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى ام اربعا قال يتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين واربع سجدات يقرا فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد ويسلم فان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة وان كان صلى ركعتين كانت هاتان تمام الاربع وان تكلم فليسجد سجدتي السهو **التاسع** ما رواه فيه ايضا مرسلا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم فيصلي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فان كانت اربع ركعات كانت الركعات نافلة والا تمت الاربع **العاشر** ما رواه فيه ايضا صحيحا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن ابان عن عبد الرحمن بن سيابة وابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رايك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رايك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس **الحادي عشر** ما رواه فيه ايضا موثقا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلوة قال يرد سلام عليكم ولا يقول

وعليكم السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه عمار فرد عليه النبي صلى
الله عليه وآله هكذا الثاني عشر ما رواه فيه ايضا في حديث المعراج حسنا كالصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بعد التشهد والصلوة التفت فاذا بصفوف من الملائكة والمرسلين والنبيين فقيل يا محمد سلم عليهم فقال
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فاوحى الله عز وجل انا السلام والتحية والرحمة والبركات انت وذريتك ثم
اوحى الله اليه ان لا تلتفت يسارا فاول آية سمعها بعد قل هو الله احد وانا انزلناه آية اصحاب اليمين واصحاب
الشمال فمن اجل ذلك كان السلام واحدة تجاه القبلة ومن اجل ذلك كان التكبير في السجود شكرا وقول سمع الله
لمن حمده لان النبي صلى الله عليه وآله سمع ضجة الملائكة بالتسبيح والتحميد والتهليل فمن اجل ذلك قال سمع الله
لمن حمده الثالث عشر ما رواه شيخ الطائفة رحمه الله في التهذيب صحيحا عن الحسين بن سعيد عن ابرهيم الخزاز
عن عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان كنت تؤم قوما اجزأك تسليمة واحدة عن يمينك
وان كنت مع امام فتسليمتين وان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة الرابع عشر ما رواه فيه صحيحا
عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن منصور قال قال ابو عبد الله عليه السلام الامام يسلم واحدة ومن وراءه
يسلم اثنتين فان لم يكن عن شماله احد سلم واحدة الخامس عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن
سعيد عن فضالة عن حسين عن ابن مسكان عن عنبسة بن مصعب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
يقوم في الصف خلف الامام وليس على يساره احد كيف يسلم قال تسليمة عن يمينه السادس عشر ما رواه فيه
ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة ومحمد بن مسلم ومعمر بن يحيى
واسمعيل عن ابي جعفر عليه السلام قال يسلم تسليمة واحدة اماما كان او غيره السابع عشر ما رواه فيه ايضا ضعيفا
عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت اماما
فانما التسليم ان تسلم على النبي وآله السلام وتقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت ذلك
فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم فتقول وانت مستقبل القبلة السلام عليكم وكذلك اذا كنت وحدك
تقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وانت امام فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت
وسلم على من على يمينك وشمالك فان لم يكن على شمالك احد فسلم على الذين على يمينك ولا تدع
التسليم على يمينك ان لم يكن على شمالك الثامن عشر ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر عن محمد بن
ابي حمزة عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام التسليم في ركعتي الوتر قال توقظ الراقد و
تكلم بالحاجة التاسع عشر ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر عن محمد بن ابي حمزة عن ابي ولاد حفص
بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم في الركعتين في الوتر فقال نعم فان كان لك حاجة فاخرج

واقضها ثم عد فاركع ركعة العشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن محمد بن ابي حمزة عن يعقوب بن شعيب
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم في ركعتي الوتر فقال ان شئت سلمت وان شئت لم تسلم الحادي
والعشرون ما رواه فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر عن محمد بن ابي حمزة عن معوية بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام في ركعتي الوتر فقال ان شئت سلمت وان شئت لم تسلم الثاني والعشرون ما رواه
فيه ايضا ضعيفا عنه عن صفوان عن منصور عن مولى لابي جعفر عليه السلام قال قال ركعتا الوتر ان شاء تكلم
بينهما وبين الثالثة وان شاء لم يفعل الثالث والعشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه عن فضالة عن الحسين
بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا نسي الرجل ان يسلم فاذا ولى وجهه عن القبلة
وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلوته الرابع والعشرون ما رواه فيه ايضا
ضعيفا عنه عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا نسي ان يسلم خلف
الامام اجزأه تسليم الامام الخامس والعشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه عن حماد عن شعيب عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا صليت ام ركعتين فقم واركع ركعتين ثم سلم واسجد سجدتين
وانت جالس ثم تسلم بعدهما السادس والعشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عنه عن فضالة عن الحسين
بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير قال سألته عن رجل صلى فلم يدر افي الثالثة هو ام في الرابعة قال فما ذهب وهمه
اليه ان راى انه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيء سلم بينه وبين نفسه ثم صلى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب
السابع والعشرون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله
بن هلال عن العلاء عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه
صلى خمسا قال وكيف استيقن قلت علم قال ان كان علم انه كان جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة وليقم
فليضف الى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فيكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه الثامن والعشرون
ما رواه فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
سألته عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته التاسع
والعشرون ما رواه فيه ايضا عن علي بن الحكم عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت لا تدري اربعا صليت
ام خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما الثلثون ما رواه فيه ايضا ضعيفا عن
احمد بن محمد عن ابن ابي نصر عن ثعلبة بن ميمون عن ميسرة عن ابي جعفر عليه السلام قال شيئان يفسد الناس
بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة

يحكي الله عز وجل عنهم وقول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين **الحادي والثلثون** فيه ضعيفا
عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال عن علي بن يعقوب الهاشمي عن مروان بن مسلم
عن ابي كهمش عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين الاولتين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت
وانا جالس السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو فقال لا ولكن اذا قلت السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف **الثاني والثلثون** فيه صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة
بن ايوب عن الحسين بن عثمان عن الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صلى
الله عليه وآله فهو من الصلوة وان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت **الثالث
والثلثون** فيه موثقا عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انصرفت
من الصلوة فانصرف عن يمينك **الرابع والثلثون** فيه موثقا عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد
عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم ما هو فقال
هو اذن **الخامس والثلثون** فيه صحيحا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن احمد العلوي عن العمركي عن علي بن
جعفر قال رأيت اخوي موسى واسحق ومحمد بني جعفر يسلمون في الصلوة عن اليمين والشمال السلام
عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله **السادس والثلثون** فيه صحيحا عنه عن يعقوب بن يزيد
عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا فرغ من
الشهادتين فقد مضت صلوته فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف اجزأه **السابع
والثلثون** فيه صحيحا عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل
يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد قال يسلم من خلفه ويمضي في حاجته ان احب **الثامن والثلثون**
فيه موثقا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن صفوان عن عبد الله بن بكير عن زرارة قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الاخير فقال تمت صلوته وانما التشهد
سنة في الصلوة فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانا نظيفا فيتشهد **التاسع والثلثون** فيه صحيحا عن
سعد عن ابي جعفر عن ابيه محمد بن عيسى والحسين بن سعيد ومحمد بن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد ان يرفع رأسه في السجدة الاخيرة وقبل ان يتشهد قال ينصرف
فيتوضأ فان شاء رجع الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم يسلم وان كان
الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلوته **الاربعون** فيه ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن الحسن بن
علي الكوفي عن الحسن بن علي بن فضال عن غالب بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي

المكتوبة فيقضي صلوته ويتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال قد تمت صلوته وان كان رعافا غسله ثم رجع فسلم
الحادي والاربعون فيه صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان بن عثمان عن زرارة عن ابي جعفر
عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته وان كان مع امام فوجد
في بطنه اذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلوته **الثاني والاربعون** فيه ضعيفا عن الحسين بن سعيد
عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في رجل صلى الصبح فلما
جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلوته فان آخر
الصلوة التسليم **الثالث والاربعون** فيه حسنا عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل ايقطع صلوته شيء مما يمر بين يديه فقال لا
يقطع صلوة المسلم شيء ولكن ادرأ ما استطعت قال وسألته عن الرجل يرعف فلم يرق رعافه حتى
دخل وقت الصلوة قال يحشو انفه بشيء ثم يصلي ولا يطيل اذا خشي ان يسبقه الدم قال وقال اذا التفت في
صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد
الرابع والاربعون فيه صحيحا عن احمد بن محمد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال دخلت
على ابي جعفر عليه السلام وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك قلت كيف اصبحت فسكت
فلما انصرف قلت له ايرد السلام وهو في الصلوة قال نعم مثل ما قيل له **الخامس والاربعون** فيه موثقا عن
سعد عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه فيما بينك وبين
نفسك ولا ترفع صوتك **السادس والاربعون** فيه ضعيفا عن سعد عن محمد بن عبد الحميد عن محمد بن
اسمعيل بن بزيع عن علي بن النعمان عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سلم عليك الرجل
وانت تصلي قال ترد عليه خفيا كما قال **السابع والاربعون** فيه صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن
الحسين بن عثمان عن عبد الله بن مسكان عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا عطس الرجل في
الصلوة فليقل الحمد لله **الثامن والاربعون** فيه ضعيفا عن سعد عن محمد بن الحسين عن الحكم بن
مسكين عن المعلى ابي عثمان عن ابي بصير قال قلت له اسمع العطسة فاحمد الله واصلي على النبي صلى الله
عليه وآله وانا في الصلوة قال نعم وان كان بينك وبين صاحبك اليم **التاسع والاربعون** فيه موثقا عن علي بن
مهزيار عن الحسن بن علي بن فضال عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي الحسن عليه السلام صليت بقوم صلوة
فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا فقال الم تسلم وانت جالس قلت

بلى قال فلا بأس عليك ولو شئت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم الخمسون
في صحيحا عن احمد بن محمد عن موسى بن القسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل يكون
خلف الامام فيطول الامام التشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء يفوت او يعرض له وجع كيف يصنع
قال يتشهد هو وينصرف ويدع الامام الحادي والخمسون في صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابي
المغرا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون خلف الامام فيسهو فيسلم قبل ان يسلم الامام قال لا بأس الثاني
والخمسون في حسنا عن احمد بن محمد بن عيسى قال ابو المغرا عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي
قال قلت له اني اصلي بقوم فقال سلم واحدة ولا تلتفت قل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام
عليكم الثالث والخمسون في صحيحا عن احمد بن محمد بن عيسى قال ابو المغرا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي
خلف امام فسلم قبل الامام قال ليس بذلك بأس الرابع والخمسون في الاستبصار ضعيفا عن محمد بن
يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن الحلبي
قال قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في الصلوة على الميت تسليم الخامس والخمسون في حسنا عن علي بن
ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام قالا
ليس في الصلوة على الميت تسليم السادس والخمسون في صحيحا عن احمد بن محمد عن اسمعيل بن بزيع عن
ابن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الصلوة على الميت فقال اما المؤمن فخمس
تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها السابع والخمسون في موثقا عن الحسين بن سعيد عن الحسن
عن زرعة عن سماعة قال سألته عن الصلوة على الميت قال خمس تكبيرات فاذا فرغت منها سلمت عن يمينك
الثامن والخمسون في الفقيه مرسلا انه قال رجل لامير المؤمنين عليه السلام يا ابن عم خير خلق الله ما معنى رفع
رجلك اليمنى وطرحك اليسرى في التشهد قال تأويله اللهم امت الباطل واقم الحق قال فما معنى قول الامام
السلام عليكم فقال ان الامام يترجم عن الله عز وجل ويقول في ترجمته لاهل الجماعة امان لكم من عذاب الله
يوم القيمة التاسع والخمسون في ضعيفا عن محمد بن مسلم سأل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام عن الرجل
يسلم على القوم في الصلوة فقال اذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك واشر
باصبعك الستون في ضعيفا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا انصرفت من الصلوة فانصرف
على يمينك الحادي والستون في صحيحا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للامام
ان يجلس حتى يتم من خلفه صلوتهم وينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه هم شيئا يعني
الشهادتين ويسمعهم ايضا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين الثاني والستون في مرسلا قال الصادق

عليه السلام افسد ابن مسعود على الناس صلوتهم بشيئين بقوله تبارك اسم ربك وتعالى جدك وهذا شيء قالته الجن
بجهالة فحكاه الله تعالى عنها وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني في التشهد الاول واما في
التشهد الثاني بعد الشهادتين فلا بأس به لان المصلي اذا تشهد الشهادتين في التشهد الاخير فقد فرغ من
الصلوة الثالث والستون في ضعيفا عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اسمع العطسة وانا
في الصلوة فاحمد الله واصلي على النبي صلى الله عليه وآله قال نعم الرابع والستون في الكافي ضعيفا ايضا متمما لما
عن ابي بصير واذا عطس اخوك وانت في الصلوة فقل الحمد لله وصلى على النبي وآله وان كان بينك وبين صاحبك
اليم صلى الله على محمد وآله هذا ما حضرنا من الاخبار واما ما ذكره الفقهاء رضي الله عنهم ففي المختلف اوجب السيد
المرتضى في المسائل الناصرية وفي المسائل المحمدية التسليم وبه قال ابو الصلاح وسلار وابن ابي عقيل وابن زهرة
وقال الشيخان انه مستحب وهو اختيار ابن البراج وابن ادريس والذي اخترناه نحن في منتهى المطلب
المذهب الاول او في التحرير وغيره المذهب الثاني وهو الاقوى عندي لنا اصالة براءة الذمة ولانه لو وجب التسليم
لبطلت الصلوة بتخلل الحدث الناقض للطهارة بين الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وبينه والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة لان الحدث ان وقع في الصلوة ابطلها اجماعا واما بطلان التالي فلما رواه
زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام عن رجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته ولان النبي
صلى الله عليه وآله علم المسيء صلوته ولو كان واجبا لبينه له لانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و
لقوله عليه السلام انما صلوتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود فلم يذكر التسليم ولو كان واجبا لكان داخلا في الطلق
لان المأمور به انما هو الصلوة فالاتيان بها يخرج المكلف عن العهدة ولان احد التسليمتين ليس بواجب
فكذا الاخر وايضا القول بوجوب التسليم مع القول بكون الساهي اذا صلى خمسا وجلس عقيب الرابعة
تصح صلوته مما لا يجتمعان والثاني ثابت والاول منتف بيان المنافاة ان الزيادة مبطلة للصلوة
لما رواه زرارة وبكير في الحسن عن الباقر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد في الصلوة المكتوبة لم يعتد
بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا وعن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام
من زاد في صلوته فعليه الاعادة واما ثبوت الثاني فلما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال سألته
عن الرجل صلى خمسا فقال ان كان جلس في الرابعة بقدر التشهد فقد تمت صلوته ولو كان التسليم
واجبا لبطلت لاخلاله به لا يقال التسليم ليس بركن فلا تبطل الصلوة بالاخلال به سهوا فلا يدل
الحديث على مطلوبكم وهو نفي الوجوب لانا نقول لا نزيد على خروجه عن الصلوة بالتشهد
احتج المرتضى بما روي عن امير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال مفتاح الصلوة الطهور و

تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وتقديم الخبر يدل على حصره في الموضوع فلا يقع التحليل بغيره ومع ان التحليل
واجب ولانه عليه السلام كان يسلم ويداوم عليه وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولان كل من قال يكون التكبير من
الصلوة قال ان التسليم من غير فصل او يقال انه اجماعا ولا يجب التقديم بلا فصل ولا المقارنة لما اليوم من
الصلوة اذا المراد ثانيها فيه فوجب كون التكبير من الصلوة ولانه لو لم يكن من الصلوة لم يشترط فيه
الاستقبال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لوقوع الاجماع على تخصيص الاشتراط
بالصلوة واجزائها لا يقال ينتقض بالاذان والاقامة لانا نقول انه ليس شرطا بل يستحب فيهما ولانه لو لم يكن
شرطا لم يشترط فيه الطهارة والتقريب ما تقدم لا يقال انما اشترط فيه الوضوء لوقوع الصلوة عقيبه بلا فصل
ولو اوقع الحدث لزم اما دخوله في الصلوة بغير وضوء او الفصل بالوضوء والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله لانا نقول ايقاع الوضوء بان يكون الماء محاذيا لموضوعه فيه بحيث يتوضى في خلال التكبير يفرغ
من الوضوء شرطا قبل انتهاء التكبير او يكبر قبل اكمال ما بقي من بعض المسح ثم يكمل بعد التكبير وذلك غير
جائز بالاجماع فعلم ان الوضوء شرط فيه نفسه لا يقال لو كان التكبير جزءا من الصلوة لم يصح تعقيبها
في قوله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اذ المراد بالذكر هنا التكبير للافتتاح وتعقيب الصلوة
يدل على خروجه منها لانا نقول نمنع تخصيص الذكر هنا بالتكبير لجواز ارادة الاذكار التي بها قبل
الصلوة من الخطبة والاذان والتكبيرات السبع لا يقال الدخول في الصلوة لا يتحقق عند ابتداء التكبير
اجماعا اذ مع عدم اتمام التكبير لا يدخل في الصلوة وان تحقق عند انتهائه لم كان خارجا فكيف يصير بعد
ذلك منها لانا نقول لا استبعاد في كون الدخول انما يتحقق بالفراغ من التكبير ثم يظهر بعد ذلك
ان جميع التكبير من الصلوة كما ان التسليم عنده ولا ليس من الصلوة ولا يخرج به ابتداء فاذا اكمل عرف
ان جميعه وقع خارج الصلوة وكذا اذا قال المشتري قبلت صار الايجاب والقبول بمجموعهما بيعا هذا خلاصة
احتجاج السيد ره وايضا شيء من التسليم واجب ولا شيء من التسليم في غير الصلوة بواجب فيجب التسليم
في الصلوة اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وسلموا تسليما والامر للوجوب واما المقدمة الثانية فبالاجماع



والجواب عن الاول المنع من الرواية فانها لم ينقل الينا متصلة الرجال وان كانت من المشاهير الا ان
المراسيل ليست بحجة خصوصا مع معارضة الادلة لها سلمنا لكن الحصر ممنوع والمفهوم ليس بحجة عند
المحققين وهو يذهب الى انه ليس بحجة ايضا سلمنا لكن لا نسلم وجوب التحليل بل الواجب ايقاع الصلوة
بكمالها سلمنا لكن هذا الحديث متروك الظاهر اذ التسليم ليس هو نفس التحليل بل لا يتم فالمراد الا باضمار
وليس اضمار الحصول اولى من اضمار الاستحباب او غيره ويمكن الجواب عن هذا بان الاضمار انما يتم مع امكان

العلم به

العلم به وانما يتم العلم بالشيء مع عدم ما يشعر به اذ لو كان المضمر هنا امرا عاما فهو مطلق الحصول و
عن الثاني ان الفعل لا يدل على وجوبه مع انه عليه السلام كان يداوم على فعل الندب كثيرا وشرع على الواجب
وقوله صلوا كما رايتموني اصلي نقول بموجبه ونمنع من دلالته على صورة النزاع فان التسليم عندنا
خارج من الصلوة فلا يدخل تحت الامر بها وعن الثالث بالمنع عن الاجماع فان المنكرين لوجوب
التسليم حكموا او اكثرهم بكون التكبير منها ولم يوجبوا التسليم سلمنا لكن لا نم ان المتقارن او المتقدم
بالزمان اليسير لا يعطى وجوب المقارن فان التكبيرات السبع يجوز ايقاع الست مع ايهامه المصلي
ويقع الباقي في الصلوة وليس منها وعن الرابع بمنع المقدمتين فانا نمنع كون الامر للوجوب سلمنا
لكن يكفي فيه المرة سلمنا لكن لا يقتضي وجوب ما تدعونه من تسليم الصلوة لان المامور به هو التسليم
على النبي صلى الله عليه وآله وهو غير التسليم للصلوة فما تدل عليه الاية لا يقولون وما تقولون لا يدل
على الاية وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لانها من المهمات **وفي التذكرة مسئلة** اختلف
علماؤنا في وجوب التسليم فقال المرتضى وجماعة من علمائنا به وقال الشافعي والثوري لقوله صلى الله
عليه وآله مفتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولانه ذكر في احد طرفي الصلوة
فكان واجبا كالتكبير وقال الشيخان ومن تبعهما بالاستحباب وبه قال ابو حنيفة وهو الاقوى عندي
عملا بالاصل ولان الحدث المتخلل بين الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وبينه غير مبطل للصلوة
لقول الباقر عليه السلام وقد سئل عن رجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته ولان النبي
صلى الله عليه وآله لم يعلم المسيء في صلوته ولان التسليمة الثانية ليست واجبة فكذا الاولى ونمنع
الحديث والحصر ونمنع كونه طرفا بل الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله اذا ثبت هذا فقال ابو حنيفة الخروج من
الصلوة واجب ولو خرج بما ينافي الصلوة من عمل او حدث او غير ذلك كطلوع الشمس او وجدان
المتيمم الماء اجزاه **مسئلة** ويجزي التسليمة الواحدة عند علمائنا اجمع وبه قال علي ع وعمار وابن
مسعود والشافعي وابو حنيفة والثوري واسحق ومالك والاوزاعي لان النبي صلى الله عليه وآله كان يسلم
تسليمة واحدة تلقاء وجهه وقال الحسن بن صالح بن حي تجب التسليمتان وهو اصح الروايتين عن احمد



لان النبي صلى الله عليه وآله كان يسلم عن يمينه وشماله وهو محمول على الاستحباب وللشافعي قول في القديم
انه ان اتسع المسجد وكثر الناس واللغط حول المسجد وجب ان يسلم اثنتين وان قلوا وسكتوا فواحدة
اذا عرفت هذا فالمنفرد يسلم تسليمة واحدة الى القبلة ويومي الى يمينه بمؤخر عينيه والامام يومي بصفحة
والماموم كالامام ان لم يكن على يساره احد وان كان على يساره غيره سلم تسليمتين بوجهه يمينا وشمالا

لقول الصادق عليه السلام ان كنت اماما اجزاك تسليمة واحدة عن يمينك وان كنت مع امام فتسليمتين
وان لم يكن على يسارك احد سلم واحدة وقال عليه السلام اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك **مسألة**
وله عبارتان السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين او السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كقوله عليه السلام وتحليلها
التسليم وهو يقع على كل واحدة منهما ولقوله عليه السلام ويقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت
ذلك فقد انقطعت الصلوة وسئل الصادق عليه السلام عن السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف
هو قال لا ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف وقال الصادق عليه السلام فان قلت
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت واما العبارة الثانية فعليها علماء الاسلام كافة ومنع
الجمهور من الخروج بالاولى وهو مدفوع بما تقدم اذا عرفت هذا فبايهما بدأ كان الثاني مستحبا وكذا الاولى
عندنا واما الموجبون منا فانهم اوجبوا الاولى واستحبوا الثاني **فروع** الاول على القول بالوجوب الاول
لا يخرج بقول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته عندهم الثاني اذا اقتصر على الاولى وجب ان يأتي
بالصورة فلو نكس او قرأ التحية لم يجزه وبطل صلوته لو فعله عمدا لانه كلام في الصلوة غير مشروع الثالث
لو اقتصر على الثانية اجزأه السلام عليكم عند ابن بابويه وابن ابي عقيل وابن الجنيد وبه قال الشافعي لان
عليا عليه السلام كان يسلم عن يمينه وعن شماله السلام عليكم السلام عليكم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام
يقول السلام عليكم وقال ابو الصلاح الفرض ان يقول السلام عليكم ورحمة الله الرابع لو نكس فقال
السلام عليكم او ترك حرفا بان قال السلام عليك وقال سلم عليكم بضم الميم من غير تنوين لم يجزه وبه
قال الشافعي الا في النكس فاقول بالجواز ولو قال سلام عليكم منونا فالاقرب الاجزاء لان عليا عليه السلام
كان يقول سلام عليكم عن يمينه وشماله وظاهر مذهب الشافعي العدم لانه نقص الالف واللام وليس
بجيد لانه نون وهو يقوم مقامها الخامس يستحب ان يضيف ورحمة الله وبركاته **مسألة** قال في المبسوط
من قال ان التسليم فرض فتسليمة واحدة يخرج من الصلوة وينبغي ان ينوي بها ذلك والثانية ينوي بها
السلام على الملئكة او على من في يساره اذا عرفت هذا فهل يجب نية الخروج عن الصلوة بالسلام الاقرب
العدم لانه فعل من افعال الصلوة فصار كساير الافعال وهو احد وجهي الشافعي والثاني يجب
لانه احد طرفي الصلوة فصار كالتكبير في وجوب مقارنة النية له ولا يجب تعيين النية في الخروج
لان الصلوة تعينت بالشروع فيها فيكون الخروج عما هو متلبس به بخلاف حالة الافتتاح قال
الشافعي يستحب ان ينوي الامام بالتسليم الاولى ثلثة اشياء الخروج من الصلوة والسلام على الحفظة وعلى
من على يمينه من المأمومين وبالثانية شيئين السلام على الحفظة وعلى المأمومين الذين على يساره والامام

ان كان الامام من يمينه ينوي اربعة اشياء الخروج من الصلوة والسلام على الحفظة والامام
والسلام على من على يمينه فان سلم عن يساره ينوي الحفظة والمأمومين فان كان الامام عن يساره نوى بالسلام
عن يمينه ثلثة اشياء وعن يساره ثلثة اشياء وان كان تجاهه فان شاء نواه بالسلام عن يمينه وان شاء بالسلام
عن يساره والمنفرد ينوي عن يمينه الخروج والسلام على الحفظة اذا عرفت هذا فالتسليمة الاولة من الصلوة
وبه قال الشافعي لانه ذكر مشروع في محل الصلوة فجاز ان يرد عليه ما يفسد الصلوة وكان منها كالتشهد
وقال ابو حنيفة ليست من الصلوة لقوله صلى الله عليه وآله ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح
والتكبير وقراءة القرآن ولان السلام ينافيها فلم يكن منها كالكلام والخبر محمول على ما لم يشرع لها وبهذا
فارق الكلام ايضا **مسألة** اذا فرغ من التسليم كبر الله تعالى ثلث مرات يرفع بها يديه الى شحمتي اذنيه
ثم ان كان له حاجة انصرف في جهتها وان لم يكن له حاجة في جهة او عرض كان الاولى ان ينصرف في جهة
اليمين وبه قال الشافعي لقول الصادق عليه السلام اذا انصرفت من الصلوة فانصرف عن يمينك وقال ابو حنيفة
ينصرف عن يساره وليس بجيد لانه ربما كان خلفه مأموم واحد فاذا دار الى اليسار حصل ظهره اليه بخلاف
اليمين ويستحب للامام ان لا ينصرف من مكانه حتى يتم المسبوق صلوته ولو لم يكن فيهم مسبوق ذهب حيث شاء
لقول الصادق عليه السلام ايما رجل ام قوما فعليه ان يقعد بعد التسليم ولا يخرج من ذلك الموضع حتى يتم الذين
سبقوا صلوتهم ذلك على الامام واجب اذا علم ان فيهم مسبوقا فان علم انه ليس فيهم مسبوق بالصلوة
فليذهب حيث شاء ولو كان في الجماعة نساء استحب له اللبث حتى يخرجن لئلا يختلطن بالرجال وفي
المعتبر **مسألة** التسليم واجب في الصلوة والاخلال به عمدا مبطل لها لا سهوا وبه قال ابن ابي عقيل
منا وعلم الهدى وتقي بن نجم وقال الشافعي هو ركن في الصلوة وقال الشيخان هو مسنون وقال ابو حنيفة
ليس التسليم من الصلوة ولا متعينا للخروج بل يخرج من الصلوة بكل مناف لها سواء كان من فعل
المصلي كالتسليم والحدث او ليس من فعله كما لو خشي طلوع الشمس او وجد المتيمم الماء وتمكن من استعماله
لنا على وجوبه فعل النبي صلى الله عليه وآله لمواظبته واقتصاره في الخروج من الصلوة عليه وفعله عليه السلام هذا امتثال
الامر المطلق فيكون بيانا وكذا فعل الصحابة والتابعين ولم ينقل عن احدهم الخروج من الصلوة بغيره
ولقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم لا يقال كون التحليل بالتسليم لا يستلزم انحصار التحليل
فيه بل يمكن ان يكون به وبغيره لانا نقول الظاهر ارادة حصر التحليل فيه لانه مصدر مضاف الى
الصلوة فيتناول كل تحليل يضاف اليها ولان التسليم وقع خبرا عن التحليل فيكون مساويا او اعم
من المبتدأ فلو وقع التحليل بغيره لكان المبتدأ اعم من الخبر ولان الخبر اذا كان مفردا كان هو المبتدأ

يعني ان الذي صدق عليه انه تحليل للصلوة صدق عليه التسليم ثم يلزم على قوله الخروج من الصلوة
لا بما ينافيها او وقوع الحدث في الصلوة لانه قبل الحدث اما ان يخرج من الصلوة او لا يخرج ويلزم من
الاول الخروج بغير المنافي وهو خلاف مذهبه ومن الثاني وقوع الحدث في الصلوة بتقدير ان خلال
يحدث اما قول الشافعي انه ركن فنحن نمنع ذلك ونطالبه بدليله لانا نعني بالركن ما يبطل الصلوة بالا
به عمدا او سهوا ونحن نمنع من ابطال الصلوة بتركه سهوا وسياتي تقرير ذلك واما الاصحاب فمنهم من قال
اخر الصلوة الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وبها يخرج من الصلوة ولو احدث بعد ذلك لم تبطل صلوته
وقبل ذلك تبطل وهذا ظاهر كلام المفيد ره ومنهم من اوجب قول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وجعله اخر الصلوة واشار بالاستحباب الى قول السلام عليكم ورحمة الله وهو قول الشيخ ره ومنهم من اوجب
قول السلام عليكم ورحمة الله وجعله متعينا للخروج من الصلوة وهو مذهب علم الهدى وابي الصلاح والذي
نراه نحن انه لا يخرج من الصلوة الا باحد التسليمين اما السلام عليكم او السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وبايهما بدا كان خارجا من الصلوة وكان الاخر مندوبا والدليل على انه كل واحد منهما كاف في الخروج
من الصلوة قوله عليه السلم وتحليلها التسليم وهو يقع على كل واحد منهما ويؤيد ذلك روايات عن اهل البيت
عليهم السلم منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي صلى الله
عليه وآله وتقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن
القوم وانت مستقبل القبلة فتقول السلام عليكم فان قيل الجزم من الاقتصار في الخروج على ما يسمى تسليما
الخروج بقوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله قلنا السلام على النبي عم من جملة اذكار الصلوة فلا يخرج
به ويجري مجرى الدعاء والثناء على الله سبحانه ويدل على ذلك روايات منها رواية ابي كهمس عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سالته عن الركعتين الاوليين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت وانا جالس السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو
انصراف وعن الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلم كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صم فهو من الصلوة فان
قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت واما انه لو لم يقل ذلك وقال السلام عليكم و
رحمة الله كان خروجا جايزا فعليه اجماع علماء الاسلام كافة لا يختلفون وانما الخلاف في تعينه للخروج
ولو قيل ما ذكرتموه خروج عن الاجماع لان الخروج منحصر في قولين اما بقوله السلام عليكم واما بفعل المنافي
قلنا لا نسلم ذلك والمنقول عن اهل البيت ما ذكرناه وقد صرح الشيخ بما ذكرناه في التهذيب فانه قال
عندنا من قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهد فقد انقطعت صلوته فان قال بعد ذلك

السلام عليكم



السلام عليكم ورحمة الله وبركاته جاز وان لم يقل جاز ايضا ولو قيل احتجتم بفعل النبي صم وهو عم لم
يخرج الا بقوله السلام عليكم ورحمة الله فيجب الاقتصار عليه قلنا دل على الجواز قوله عليه السلم وتحليلها التسليم
وهو يصدق على كل ما يسمى تسليما مما يكون في الصلوة عدا ما يقصد به الدعا للنبي عم والا لزم تعين القول لمن
ذهب الى ان التسليم كله سنة لو خرج من الصلوة بالصلوة على النبي عم لما بطلت صلوة المتم في السفر لانه
لا يقتصر على قوله الى ما يخرج به من الصلوة وكذا من زاد في الصلوة ساهيا او عامدا وهو خلاف المنقول
للاصحاب فاما صورته فان اقتصر على السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فالواجب ان ياتي بها على صورتها
المنقول عن آل الرسول عم ولو ترجمها او نكسها لم يجز لانه تبطل صلوته لو فعله عمدا لانه كلام في الصلوة
غير مشروع وان بدا بالسلم عليكم ورحمة الله فانه يجزي ان يقول السلم عليكم ويقتصر وبه قال الشافعي وقال
ابو الصلاح الفرض ان يقول السلم عليكم ورحمة الله وبما قلنا قال ابن بابويه وابن ابي عقيل وابن الجنيد في
مختصر الاحمدي قال يقول السلم عليكم فان قال ورحمة الله وبركاته كان حسنا لنا ما رواه سعد باسناده عن
علي عم انه كان يسلم عن يمينه وشماله السلام عليكم ومن طريق اهل البيت عليهم السلم ما رواه البزنطي في جامعه
عن عبد الله بن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عم عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام
عليكم وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال ثم يؤذن القوم وانت مستقبل القبلة فيقول السلام عليكم
وكذا اذا كنت وحدك والتحقيق انه ان بدا بالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين كان التسليم الاخر مستحبا
ياتي به باحسن ما قيل وان بدا بالسلام عليكم اجزاء هذا اللفظ وكان قوله ورحمة الله وبركاته مستحبا ياتي منه
بما شاء ولو قال سلام عليكم ناويا به الخروج فالاشبه انه يجزي وبه قال الشافعي لنا انه يقع عليه اسم التسليم
فيكون مجزيا ولانها كلمة ورد القرآن بصورتها فيكون مجزية ولو نكس لم يجز لانه خلاف المنقول وخلاف
تحية القرآن وقال الشافعي يجزيه لان المعنى حصل لنا ان الاقتصار على التسليم المعتاد وما نطق به القرآن
بناء على اليقين فيقتصر عليه ولان النبي عم نهى عنه فقال لابي تميمة لا تقل عليك السلام وان السلم [illegible]
ان المراد المعنى كيف كان مسئلة ويجزي الواحدة اماما كان او ماموما او منفردا وعن احمد في
الصلوة المفروضة روايتان لنا ان النبي عم كان يقتصر على الواحدة مرة وعلى الاثنتين اخرى وهو
دليل الجواز ولقوله عم وتحليلها التسليم وهو يحصل بالمرة ولانه بالواحدة يخرج من الصلوة فلا يجب
ما زاد مسئلة السنة في التسليم ان يسلم المنفرد تسليمة الى القبلة ويومي بمؤخر عينه والامام بصفحة
وجهه والماموم تسليمتين يوجه يمينا وشمالا وبه قال الشيخ في ط وابو الصلاح وقال الشيخ ايضا
الامام والمنفرد يسلمان تجاه القبلة لنا رواية عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله عم قال ان كنت



اماما اجزأك تسليمة واحدة عن يمينك وان كنت مع امام فتسليمتين وان لم يكن عن يسارك احد فسلم
واحدة واما الاشارة بموخر العين فقد ذكره الشيخ في النهاية وهو من المستحب عنده وربما ايده ما رواه احمد بن
محمد بن ابي نصر البزنطي في جامعه عن عبد الكريم عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كنت وحدك فسلم
تسليمة واحدة عن يمينك **فرع** قال الشيخ من لا يحسن التشهد والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله يجب عليه التعلم
ولو ضاق الوقت اتى بما يحسن ويجب عليه التعلم لما يستقبل من الصلوة **مسألة** وافضل التشهد ما رواه
ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا جلست في الثانية فقل بسم الله وبالله والحمد لله وخير الاسماء لله
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة
واشهد انك نعم الرب وان محمدا نعم الرسول اللهم صل على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته في امته وارفع
درجته ثم تحمد الله مرتين او ثلثا فتقول الحمد لله رب العالمين ثم تقوم فاذا جلست في الرابعة قلت
بسم الله وبالله وخير الاسماء لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اشهد انك نعم الرب وان محمدا
نعم الرسول التحيات لله الصلوات الطاهرات الطيبات الزاكيات الغاديات الرائحات السابغات
الناعمات لله ما طاب وزكا وطهر وما خلص وصفا فلله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة واشهد ان الساعة آتية
لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد وسلم
على محمد وآل محمد وسلم على محمد وآل محمد وترحم على محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم
وآل ابرهيم انك حميد مجيد اللهم صل على محمد وآل محمد وامنن علي بالجنة وعافني من النار ثم قل السلم
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلم على انبياء الله ورسله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وفي رواية احمد بن ابي نصر البزنطي عن معوية بن عمار عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فاذا قلت هذا فقد
خرجت من الصلوة وفي رواية زرعة ثم تسلم وقد روي في هذه الرواية زيادات اخر ولا بأس بكل
ما يزاد من الدعاء فان الدعاء حسن على كل حال والاعتماد على هذه ليس الا بما دل على استحباب الدعاء
والتخيير منه ما اراد المصلي **وفي الذكرى** الواجب الثامن التسليم يجب صيغة السلام عليكم عند اكثر
من اوجبه وهم ابن ابي عقيل والمرتضى وابو الصلاح وابن زهرة قال ابن ابي عقيل فاذا فرغ من التشهد و
اراد ان يسلم على مذهب آل الرسول عليهم السلام فان كان اماما او منفردا سلم تسليمة واحدة مستقبل القبلة يقول
السلام عليكم وان كان خلف امام يقتدي بصلاته فتسليمتين تسليمة يرد على من على يمينه والاخرى على
من على يساره ان كان على يساره احد ومن ترك التسليم ساهيا فلا شيء عليه ومن تركه متعمدا فصلاته

باطلة

باطلة وعليه الاعادة وقال في سياق التشهد اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني
صغيرا وامنن علي بالجنة طولا منك وفك رقبتي من النار السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده السلام على محمد بن عبد الله ورسول رب العالمين وصل
على جبرئيل وميكائيل واسرافيل اللهم صل على ملائكتك المقربين السلام على انبياء الله المرسلين وعلى ائمة
المؤمنين اولهم وآخرهم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ومن لم يقل شيئا من هذا فان الشهادتين
تجزيه ومن اتى به كان افضل من تركه ومن تركه لم تفسد عليه صلوته الا في الشهادتين ان تركهما ساهيا
فلا شيء عليه وان تركهما متعمدا بطلت صلوته وعليه الاعادة فهذا تصريح بوجوب السلام عليكم ويندب
السلام علينا ويقدمها على السلام عليكم والمرتضى في الناصرية لما قال الناصر تكبيرة الافتتاح من الصلوة
والتسليم ليس منها قال لم اجد الى هذه الغاية لاصحابنا نصا في هاتين المسئلتين ويقوى في نفسي ان تكبيرة
الافتتاح من الصلوة وان التسليم ايضا من جملة الصلوة وهو ركن من اركانها وهو مذهب الشافعي وحدث
بعض اصحابنا يقول في كتاب له ان التسليم ليس من جملة الصلوة سنة غير مفروض ومن تركه متعمدا لا
شيء عليه وقال ابو حنيفة تكبيرة الافتتاح ليس من الصلوة والتسليم ليس بواجب ولا هو من الصلوة
واذا قعد عنده قدر التشهد خرج من الصلوة بالسلام والكلام وغيرهما ثم استدل على الاول بما خلاصته
ان النية تقارن التكبير او يتقدم عليه بلا فصل وذلك دليل انها من جملة الصلوة ولان استقبال
القبلة والطهارة شرط فيه فيكون من الصلوة لا يقال انما شرط فيه الوضوء لان الصلوة عقيبه بلا فصل
فلو وقع بغير وضوء لدخل في اجزء من الصلوة بغير وضوء لانا نقول نفرض رجلا مستقبلا وعلى جسمه
حوض ماء فتوضأ مادا للتكبير ففرغ من الوضوء وقد بقي منه حرف مع ان ذلك لا يجوز فعلم ان الوضوء
شرط في التكبير نفسه قلت واسهل في تصويره ان يتطهر حتى يبقى له مسح شيء من رجله اليسرى ثم يكبر ثم
فيقع التكبير قبل كمال الوضوء ويصادف الكمال [illegible] ال اول الصلوة لا يقال قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى
عقب الذكر بالصلوة فلو كان التكبير منها لكان مصليا معه لا عقيبه لانا نقول لا نسلم ان المراد بالذكر
التكبير لم لا يكون ما يؤتى به قبل الصلوة من الاذان والتكبيرات الست التي يستحبها الاصحاب قلت
ولئن سلمنا ان المراد بذكر به التكبير لا يلزم منه انتفاء جزئيته لجواز ان يكون المراد بقوله صلى اكمل
الصلوة فانه كثيرا ما يعبر عن الكمال باصل الفعل او يكون التعقيب بالفاء في الاخبار لا في الوقوع
وقال المفسرون المراد وذكر اسم ربه بقلبه او بربه بلسانه فقام الى الصلوة كقوله تعالى واقم الصلوة
لذكري او المراد تكبير يوم العيد وصلى صلوة العيد لا يقال الاجماع على انه ما لم يتم التكبير لا يدخل في الصلوة

فيكون ابتداؤه وقع خارج الصلوة فكيف يصير بعد ذلك منها لانا نقول لما اذا فرغ من التكبير تبين ان
جميع التكبيرات من الصلوة ولم نظاير منها ان السلام ليس من الصلوة ولو ابتداء بالتسليم فانه
لا يخرج بذلك من الصلوة فاذا فرغ منه تبين عندهم ان جميعه وقع خارج الصلوة ومنها اذا قال بعتك
هذا الثوب لم يكن ذلك بيعا فاذا قال المشتري قبلت صار الايجاب والقبول مجموعهما بيعا قلت و
لمانع ان يمنع توقف الدخول في الصلوة على تمام التكبير فلم لا يكون داخلا في الصلوة عقيب النية على
التكبير مع جميعها كما في الاجماع على وجوب مقارنة النية لاول العبادة وهذا الاجماع يصادم الاجماع الذي
نعم لو قيل يبسط النية على التكبير توجه ما قال المرتضى واما الدلالة على وجوب السلام فهو ما روي عنه ع
من قوله مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم دل على ان غير التسليم ليس بمحلل فروى
سهل بن سعد الساعدي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسلم في الصلوة عن يمينه وشماله وقد قال ص صلوا
كما رايتموني اصلي وايضا فكل من قال التكبير من الصلوة ذهب الى ان السلام واجب في جانبه منها فليظهر وروى
عبد الله بن مسعود قال ما نسيت من الاشياء فلم انس تسليم رسول الله ص في الصلوة عن يمينه وشماله
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وروت عايشة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسلم في الصلوة واحدة
تلقاء وجهه لا يقال روى ابن مسعود انه ع علمه التشهد ثم قال هذا فقد قضيت صلوتك وروى ابو
هريرة ان النبي ص علم الاعرابي الصلوة ولم يذكر السلام فنقول خبر ابن مسعود متروك الظاهر بالاجماع
لانه يقتضي تمام الصلوة بالشهادة وبالاجماع انه قد بقي عليه شيء وهو الخروج لان الخروج عندهم يقع بكل
مناف للصلوة وقد قيل ان القايل اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك هو ابن مسعود لا النبي ص والا
كان يجب السلام او كان ذلك قبل فرض السلام ويستدل على اصحابنا بانه قد ثبت بلا خلاف وجوب
الخروج من الصلوة كما ثبت الدخول فيها فان لم يقف الخروج منها على السلام دون غيره جاز ان يخرج
بغيره من الافعال المنافية للصلوة كما يقول ابو حنيفة واصحابنا لا يجيزون ذلك فثبت وجوب السلام
كلام السيد صريح في كتبه وان المعتبر السلام عليكم ولعله يريد بالركن ما دون الواجب ابو الصلاح
عد السلام علينا في المستحب والسلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته وجعل بعد السلام علينا السلام
على محمد وآله المصطفين قال ثم يسلم التسليم الواجب فعبارته هذه والفرض الحادي عشر السلام عليكم و
رحمة الله يعني محمدا وآله صلوات الله عليهم والحفظة عليهم السلام فان كان منفردا فتسليمة واحدة تجاه القبلة
ويشير بها ذات اليمين وان كان اماما فواحدة تجاه القبلة وعن اليمين وان كان ماموما فواحدة ذات
اليمين واخرى ذات الشمال ونحوه قال ابن زهرة في الغنية واما سلار فعده من واجبات الصلوة

التسليم

التسليم وذكر في موضع عبارته السلام عليكم ورحمة الله وفي موضع السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
ويحرف بعينه الى يمينه وقد مضت صلوته وذكر انه اذا قال السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
واوما بوجهه الى القبلة وتبع في هذا الايماء المفيد وصاحب الفاخر قال اقل ما يجزي من عمل الصلوة في
الفريضة تكبيرة الافتتاح وقراءة الفاتحة في الركعتين او ثلث تسبيحات والركوع والسجود وتكبيرة
واحدة بين السجدتين والشهادة في الجلسة الاولى وفي الاخيرة الشهادتان والصلوة على النبي ص
والتسليم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته وكلامه هذا يشتمل على اشياء لا يعد من المذهب
منها التكبيرة الواحدة بين السجدتين ومنها الاقتصار على الشهادة في الجلسة الاولى ومنها وجوب التسليم
على النبي واما البدل عن القراءة فيريد به مع الاضطرار [illegible] في غير هذا الموضع وقال في موضع
اخر من شهد الشهادتين ثم احدث او عجلته حاجة فانصرف قبل ان يسلم اماما او قبل ان يسلم هو ان
كان وحده فقد تمت صلوته ثم قال يسلم ان كان اماما او واحدة تلقاء وجهه في القبلة السلام عليكم يومي
بما مؤخره وان كان في صف فالمختلف امام يسلم القوم على ايمانهم وعلى شمائلهم ومن كان في اخر الصف
فعليه ان يسلم على يساره فقط ومن كان وحده اجزاه عنه السلام الذي في اخر التشهد ويزيد في
اخره السلام عليكم يميل انفه عن يمينه قليلا ويعني بالذي في اخر التشهد قوله السلام على رسول الله
وعلى اهل بيته السلام على نبي الله السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين ورسول رب العالمين
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على الائمة المهديين من آل محمد السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين فظاهره ان الخروج يحصل بالسلام عليكم وانه واجب الا ان حكمه صحة صلوة
المحدث قبله [illegible] الا ان يكون مصيرا الى مثل قول ابي حنيفة وقال الراوندي في الرايع [illegible] الجمع
بين قول من قال بوجوب التسليم وندبيته اذا قال السلام عليك ايها النبي ورحمة الله ونحو ذلك
فالتسليم الذي يخرج به من الصلوة مسنون وقام هذا التسليم مقام [illegible] قول المصلي
اذا خرج من صلوته السلام عليكم ورحمة الله وان لم يكن ذكر ذلك في التشهد يكون التسليم فرضا
وسيأتي ان السلام على النبي لا يخرج من الصلوة فلا يتم كلامه [illegible] الحلبيون [illegible] فقال
ابن ادريس [illegible] بذلك وقال سبطه الشيخ يحيى بن سعيد في الجامع والتسليم الواجب الذي
يخرج به من الصلوة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وقال في موضع اخر ينوي الخروج به من
الصلوة وظاهره حصر الواجب في هذه الصيغة ولا اعلم له موافقا ووجوب نية الخروج وسيأتي البحث
فيه ان شاء الله تعالى وقال الشيخ المحقق نجم الدين بن سعيد في المعتبر [illegible]

[illegible]

لنا على وجوبه مواظبة النبي ص واقتصاره في الخروج من الصلوة على ذلك امتثالا للامر المطلق فيكون
بيانا وكذا فعل الصحابة والتابعين ولم ينقل عن احد منهم الخروج من الصلوة بغيره ولقوله ص تحريمها
التكبير وتحليلها التسليم حصر التحليل فيه لوجهين احدهما انه مصدر مضاف الى الصلوة فيتم كل محلل
بها مضاف اليها وثانيهما ان التسليم وقع خبرا عن التحليل لان هذا من المواضع التي يجب فيها تقديم المبتدا
على الخبر واذا كان خبرا وجب ان يكون مساويا للمبتدا او اعم منه فلو تحلل بغيره كان المبتدا اعم من
الخبر والخبر او كان مستغرقا كان هو المبتدا بمعنى تساويهما في الصدق لا المفهوم قال ويلزم
من الخروج بما ينافيها وقوع الحدث في الصلوة لانه قبل اما ان يخرج من الصلوة اولا ويلزم من الاول
الخروج بغير المنافي ومن الثاني وقوع الحدث في الصلوة بتقدير ان يحدث قال واما الاصحاب فظاهر
كلام المفيد ان اخر الصلوة الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عليهم فلو احدث بعد ذلك
لم تبطل والشيخ في كتبه بوجوب السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وجعله اخر الصلوة وبشر
بالاستحباب الى قوله السلام عليكم ورحمة الله ومنهم من عين السلام عليكم ورحمة الله للخروج وهو
المرتضى وابو الصلاح قال والذي نراه نحن انه لا يخرج الا باحد التسليمين اما السلام عليكم او السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين وبايهما بدا كان خارجا من الصلوة ولقوله ص وتحليلها التسليم
وهو صادق عليهما ويؤيد ذلك رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت اماما فانما التسليم ان
تسلم على النبي ص وتقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة
ثم تؤذن القوم وانت مستقبل القبلة فتقول السلام عليكم لا يقال ان هذين ليس التسليم خرج بالسلام
على النبي فنقول هذا من جملة اذكار الصلوة جار مجرى الدعاء والثناء على الله سبحانه ولرواية الحلبي
عن الصادق عليه السلام وسالته عن السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن اذا
قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف وعن الحلبي ايضا عنه ع قال اذا قلت السلام علينا و
على عباد الله الصالحين فقد انصرفت من الصلوة قال واما انه لو قال السلام عليكم ورحمة الله خرج به
فعليه علماء الاسلام كافة لا يختلفون فيه وان الخلاف في تعيينه للخروج لا يقال ما ذكرتم من السلام
علينا خروج عن الاجماع للخصال من السلام عليكم وفعل المنافي قلنا لا نسلم ذلك والمنقول عن
اهل البيت ما ذكرناه وقد صرح الشيخ بما ذكرناه في تهذيبه فقال عندنا من قال السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين فقد انقطعت صلوته فان قال بعد ذلك السلام عليكم ورحمة الله وبركاته جاز
وان لم يقل جاز ايضا لا يقال الحجة بفعل النبي ص ولم يخرج الا بقوله السلام عليكم ورحمة الله فيجب

الاقتصار عليه فنقول دل على الجواز قوله عليه السلام وتحليلها التسليم وهو صادق على كل ما يسمى تسليما اعدلها
يقصد به الدعاء للنبي والائمة عليهم السلام ثم يبطل قول من قال باستحباب التسليم بالنقل والفتوى ببطلان
صلوة المسافر اذا اتم لانه لو خرج باخر التشهد لم تضر الزيادة وكذا من زاد في الصلوة سهوا او عمدا
فان اقتصر على السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فلا يجزي ترجمتها ولا عكسها فتبطل صلوته
لو تعمد لانه كلام في الصلوة غير مشروع وان بدا بالسلام عليكم اجزاه وقال ابو الصلاح الفرض ان
يقول السلام عليكم ورحمة الله وبما قلناه قال ابن بابويه وابن ابي عقيل وابن الجنيد قال يقول السلام
عليكم فان قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كان حسنا لنا ما روي ان عليا عليه السلام كان يسلم عن يمينه
وشماله السلام عليكم ومن طريق الخاصة ما رواه البزنطي عن عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع
في تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام عليكم وما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام
فيقول السلام عليكم قال والتحقيق انه ان بدا بالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين كان التسليم
الاخر مستحبا في اي باحسن ما قيل وان بدا بالسلام عليكم اجزاه هذا اللفظ وكان قوله ورحمة الله و
بركاته مستحبا باي صيغة شاء ولو قال سلام عليكم ونوى به الخروج فالاشبه الاجزاء لصدق التسليم
عليه ولانه كلمة ورد القرآن بصورتها فيكون مجزيا ولو نكس لم يجز لانه خلاف المنقول وخلاف لفظة
القرآن ولان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل لا تقل عليك السلام قلت هذا الكلام مع ما يشتمل
فيه من المناقشات منها المطالبة بصحة حديث وتحليلها التسليم فانا لم نره مسندا في اخبار الاصحاب وانما
هو من طريق العامة فان قال ذكره المرتضى والشيخ قلنا المطالبة ايضا متوجه اليهما واما مواظبة النبي ص
فهي اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص ومنها ان المفيد مع ما نقل عنه المحقق وصرح بان التسليم
سنة قال في المقنعة بعد التسليم المعهود السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ويحرف بعينه الى يمينه
فاذا فعل ذلك فقد فرغ من صلوته وخرج منها بهذا التسليم ولما عد واجبات الصلوة جعل اخرها
الصلوة على النبي وآله وكان قد ذكر في سياق النوافل السلام عليكم ورحمة الله وقال اذا سلم فقد خرج
من الركعتين وهذا الكلام ظاهر في توقف الخروج على التسليم وان كان سنة ومنها نقله عن الشيخ في ط
الوجوب فانه منظور فيه لان عبارة الشيخ هذه والسادس التسليم ففي اصحابنا من جعله فرضا ومنهم من جعله
نفلا ثم قال ومن قال من اصحابنا ان التسليم سنة يقول اذا قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد
خرج من الصلوة ولا يجوز التلفظ بذلك في التشهد الاول ومن قال انه فرض فبتسليمة واحدة يخرج من
الصلوة وينبغي ان ينوي بها ذلك والثانية ينوي بها السلام على الملائكة وعلى من في يساره وهذا تصريح

ست بما قلناه من المفيد ان السلم علينا سنة ومخرج وهو ظاهر الروايات وظاهر كل من قال بندب التسليم
ومنها الزامه بوجوب صيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مخيرا وهذا قول احدث في زمانه فيما
اظن او قبله بيسير لان بعض شراح رسالة سلار وهو السيد ضياء الدين بن فاخر وما اليه واحتجاجه عليه يصدق اسم التسليم عليه محل النزاع
ولان راوي هذا الخبر من رواة العامة او رواة الخاصة يزعم ان اللام في التسليم للعهد وهو التسليم المعروف
المخرج من الصلوة عندهم لا غيره ولان عبارة التسليم قد صارت متعارفة بين الخاصة والعامة في السلام
عليكم يعلم ذلك تتبع الاخبار والتصانيف حيث يذكر فيها الفاظ السلم المستحبة ثم قال بعدها وبعد السلم
علينا وعلى عباد الله الصالحين ثم يسلم وهذا التصريح منهم بان اسم التسليم الشرعي مختص بصيغة السلام عليكم
ومن القواطع في ذلك كلام في ف وهذا لفظه الاظهر من مذهب اصحابنا ان التسليم في الصلوة مسنون و
ليس بركن ولا واجب ومنهم من قال هو واجب دليلنا على المذهب الاول ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله
عليه السلم قال اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي ع وتقول السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم وانت مستقبل القبلة السلام
عليكم ومن نصر الاخر استدل بما رواه امير المؤمنين عليه السلم ان النبي صلى الله عليه وآله قال مفتاح
الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهذا التصريح بان التسليم الذي هو خبر التحليل
هو السلام عليكم وتصريح بان السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يقطع الصلوة وظاهره انه ليس
بواجب ولا يسمى تسليما وقد صرح بذلك في كتب كلها فانه يذكر صيغة السلام علينا في سياق التسليم
المندوب والخروج بها من الصلوة ثم يحكم بعد ذلك بان الواجب الشهادتان لا غير وكذا غيره
ممن تبعه ومنه يظهر الجواب عن نقله ما في يه فان الشيخ قايل بانه قاطع مع انه مستحب وبالجملة ان هنا
مقدمتين احديهما ان السلام علينا يقطع الصلوة وهذه دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب و
الثانية انه واجب على هذا التقدير وهذا المذهب لم يذهب اليه احد من القدماء فكيف يجعل قولهم دليلا على
وجوبه لا يقال لا ريب في وجوب الخروج من الصلوة اذا كان هذا مخرجا منها كان واجبا في الجملة
فيكون الحق ما ذهب اليه القايل بوجوبه ولا يبالي بقول القدماء بخلافه لانهم ليسوا جميع الامامية حتى
يتعين المصير اليهم لانا نقول قد دلت الاخبار الصحيحة على ان الحدث قبله لا يبطل الصلوة منها خبر زرارة
عن الباقر عليه السلم قال سالته عن رجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته وبهذا
الحديث احتج في الاستبصار والتهذيب على ان التسليم ليس بفرض ومنها خبر زرارة ايضا عنه قال
سالته عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته واذا كان

كذلك

كذلك امتنع كون السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين جزءا واجبا من الصلوة لا يقال ما المانع من
ان يكون الحدث مخرجا كما ان التسليم مخرج ولا ينافي ذلك وجوبه تخييرا لانا نقول لم يصر الى هذا احد
من الاصحاب بل ولا من المسلمين غير ابي حنيفة فيمتنع القول به لاستلزامه الخروج عن اجماع الامامية وهنا
سؤال وهو ان القائلين باستحباب الصيغتين يذهبون الى ان اخر الصلوة الصلوة على النبي وآله كما
صرح به الشيخ في الاستبصار وهو ظاهر الباقين ويدل عليه خبر صحيح رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم
قال اذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلوته وان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف
اجزاه فما معنى انقطاع الصلوة بصيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وقد انقطعت بانتهائها
فلا يحتاج الى قاطع وقد دلت الاخبار على ان السلام علينا قاطع كما مر ويزيد عليه ما رواه في يب عن ابي بصير
عن الصادق عليه السلم قال اذا نسي الرجل ان يسلم فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين فقد فرغ من صلوته وبهذا الخبر استدل في يب على قول الشيخ المفيد ره والسلم في الصلوة
سنة وليس بفرض يفسد تركه الصلوة وفيه تصريح بان السلام المتنازع فيه هو السلام عليكم وبان
الفراغ من الصلوة موقوف عليه فقبله يكون في الصلوة واستدل ايضا في يب برواية الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا نسي ان يسلم خلف الامام اجزاه تسليم الامام وروى الشيخ باسناده الى ميسر
عن ابي عبد الله عليه السلم قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى
جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين وهذا ايضا يدل على ان الصلوة موصوفة بالصحة قبل هذه الصيغة ولا جواب
عنه الا بالتزام ان المصلي قبل هذه الصيغة تكون في مستحبات الصلوة وان كانت الواجبات قد
مضت وبعد هذه الصيغة لا يبقى للصلوة اثر ويبقى ما بعدها تعقيبا للصلوة وقد اشعر به رواية
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال كلما ذكرت الله والنبي فهو من الصلوة فاذا قلت السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت وبهذا يظهر عدم المنافات بين القول بندبيته وانه مخرج من
الصلوة الا انه يلزم منه بقاؤه في الصلوة بدون الصيغتين وان طال ولا استبعاد فيه حتى يخرج
عن كونه مصليا او يأتي بمناف فان قلت البقاء في الصلوة يلزمه تحريم ما يجب تركه ووجوب ما يجب
فعله ولا امران يتعين هنا فينتفي ملزومهما وهو البقاء في الصلوة قلت لا نسلم انحصار البقاء
فيها في هذين اللازمين على الاطلاق انما ذلك قبل فراغ الواجبات اما مع فراغها فينتفي هذان
اللازمان ويبقى باقي اللوازم من المحافظة على الشروط وثواب المصلي واستجابة الدعاء وقال صاحب

البشرى السيد جمال الدين بن طاوس وهو مضطلع بعلم الحديث وطرقه ورجاله الامام ان يكون الخروج بالسلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين وان يجب السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بعده للحديث الذي رواه ابن اذينة
عن الصادق عليه السلم في وصف صلوة النبي صلى الله عليه وآله في السماء انه لما صلى امر ان يقول للملائكة السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته الا ان يتوهم هذا في الامام دون غيره قال ومما يؤكد وجوبه رواية زرارة ومحمد بن مسلم وما ورد التي
ذكرناها آنفا قال وحديث حماد الطويل وروى ابن بابويه في عيون اخبار الرضا عليه السلم انما جعل التسليم
تحليلا ولم يجعل تكبيرا او تسبيحا لان الدخول في الصلوة يحرم الكلام فيكون الكلام في الكلام ولان الخروج
من الصلوة واجب لما الصلوة واجبة او لغيرها ولما كان التسليم وسيلة الى الواجب كان واجبا انتهى قال ره
وبعد هذا فالذي يظهر لي ان القول بالندب اوجه اقول وبالله التوفيق هذه المسئلة من مهمات الصلوة
وقد طال عبارة الكلام فيها او لزم منه امور ستة **احدها** القول بندبية التسليم بجميع صيغه كما هو مذهب اكثر
القدماء كما ينافيه تواتر النقل عن النبي واهل بيته بقولهم السلام عليكم من غير بيان ندبيته مع ان امتثال
الامر بالواجب وقد روى الشيخ باسناده عن ابي بصير بطريق موثق قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول في
رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلوته
فان آخر الصلوة التسليم ومثله كثير وحمله الشيخ على الافضل حتى ان قول سلف الامة السلام عليكم عقيب
الصلوة داخل في ضروريات الدين وانما الشان في الندبية او الوجوبية **الثاني** وجوبه بعينه اما
السلام عليكم فللاجماع الآتية واما الصيغة الاخرى فلما مر من الاخبار التي لم يذكرها احد من الامامية
مع كثرتها الكثيرة لم يقل به احد فيما علمته **الثالث** وجوب السلام علينا عينا وقد تقدم القول به وفيه
خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر قائله **الرابع** وجوب السلام عليكم عينا للاجماع الآتي على فعلها وبما
ما دل على انقطاع الصلوة بالصيغة الاخرى مما لا سبيل الى رده فكيف يجب بعد الخروج من الصلوة
الخامس وجوب الصيغتين تخييرا جمعا بين ما دل على اجماع الامة واخبار الامامية وهو قوي متين
الا انه لا قائل به من القدماء وكيف يخفى عليهم مثله لو كان حقا **السادس** وجوب السلام عليكم او
المنافي تخييرا وهو قول شنيع واشنع منه وجوب احدى الصيغتين او المنافي وبعد هذا كله فالاحتياط
للدين الاتيان بالصيغتين جمعا بين القولين وليس ذلك بقادح في الصلوة بوجه من الوجوه بادئا بالسلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين لا بالعكس فانه لم يات به خبر منقول ولا مصنف مشهور سوى ما في بعض
كتب المحقق ره ونعتقد ندب السلام علينا ووجوب الصيغة الاخرى وان ابى المصلي الا احدى الصيغتين
فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخرج بالاجماع وهنا مسائل **الاولى** المصلي حال التسليم اما منفرد او امام

او مؤتم

او مؤتم فالمنفرد يسلم واحدة بصيغة السلم عليكم وهو مستقبل القبلة ويومي بمؤخر عينيه عن يمينه لرواية
عبد الحميد بن عواض عن الصادق عليه السلم وان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة وروى البزنطي
باسناده الى الصادق عليه السلم اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك والامام كذلك الا انه
يومي بصفحة وجهه لرواية عبد الحميد ان كنت اماما اجزاك تسليمة واحدة عن يمينك ويدل على انه
يكون مستقبل القبلة رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلم ثم يؤذن القوم وانت مستقبل القبلة السلم
عليكم ذكره في سياق الامام وروى العامة عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسلم تسليمة واحدة
تلقاء وجهه وقال ابن الجنيد ان كان الامام في صف سلم عن جانبيه وروى علي بن جعفر انه رأى
اخوته موسى واسحق ومحمد يسلمون عن الجانبين السلم عليكم ورحمة الله ويحتمل ان يخص الرواية بما
مامومين لا عن غير بل الظاهر الاطلاق وخصوصا وفيهم الامام عليه السلم ففيه دلالة على استحباب التسليمتين
للامام والمنفرد ايضا غير ان الاشهر الواحدة فيهما اما الماموم فان كان على يساره غيره سلم مرتين بصيغة
السلم عليكم ايضا عن جانبيه يمينا وشمالا لما في رواية عبد الحميد وان كنت مع امام فتسليمتين وان
لم يكن على يساره فواحدة لما في هذه الرواية وان لم يكن على يسارك احد فسلم واحدة وجعل ابنا بابويه
الحايط عن يساره كافيا في التسليمتين للماموم فلا بأس باتباعهما لانهما جليلان لا يقولان الا عن
ثبت فخبره وابن حمزة معمر بن يحيى عن الباقر ع تسليمة واحدة اماما كان او غيره وهي محمولة على الجواز
او على ان الماموم ليس على يساره احد كما قال الشيخ في يب **الثانية** يستحب ان يقصد الامام
التسليم على الانبياء والائمة والحفظة والمامومين لذكر اولئك وحضور هؤلاء والصيغة صيغة
خطاب والماموم يقصد باولى التسليمتين الرد على الامام فيحتمل ان يكون على سبيل الوجوب لعموم
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ويحتمل ان يكون على سبيل الاستحباب
لانه لا يقصد به التحية وانما الغرض منها الايذان بالانصراف من الصلوة كما مر في خبر ابي بصير وجاء
في خبر عمار بن موسى قال سألت ابا عبد الله ع عن التسليم ما هو فقال هو اذن والوجهان ينسحبان
في رد الماموم على ماموم آخر وروى العامة عن سمرة قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نسلم على
انفسنا وان يسلم بعضنا على بعض وعلى القول بوجوب الرد يكفي في القيام به واحد فيستحب للباقين
واذا اقترن تسليم الماموم والامام اجزأ ولا رد هنا وكذلك اذا اقترن تسليم المامومين لتكافؤهم في
التحية ويقصد الماموم بالثانية الانبياء والائمة والحفظة والمامومين اما المنفرد فيقصد بتسليمه ذلك
ولو اضاف الجميع الى ذلك قصد الملائكة اجمعين ومن على الجانبين من مسلمي الجن والانس كان حسنا

وقال ابن بابويه يرد المأموم على الامام بواحدة ثم يسلم عن جانبيه تسليمتين وكانه يرى ان التسليمتين
ليستا للرد بل هما عبادة محضة متعلقة بالصلوة ولما كان الرد واجبا في غير الصلوة لم يكف عنه تسليم
الصلوة وانما قدم الرد لانه واجب مضيق اذ هو حق الآدمي والاصحاب يقولون ان التسليمة تؤدي
وظيفتي الرد والتعبد به في الصلوة كما سبق مثله في اجتزاء العاطس حال رفع راسه من الركوع بالتحميد
عن العطسة وعن وظيفة الصلوة وهذا يتم حسنا على القول باستحباب التسليم واما على القول بوجوبه
فظاهر كلام الاصحاب ان الاولى من المأموم للرد على الامام والثانية للاخراج من الصلوة ولهذا
احتاج الى تسليمتين ويمكن ان يقال باستحباب التسليمتين في حقه لكون الاولى ردا والثانية
مخرجة لانه اذا لم يكن على يساره احد اكتفى بالواحدة عن يمينه وكانت محصلة للرد والخروج من الصلوة
وانما شرعية الثانية ليعم السلام من على الجانبين لانه بصيغة الخطاب فاذا وجهه الى احد الجانبين
اختص به وبقي الجانب الآخر بغير تسليم ولما كان الامام غالبا ليس على جانبيه احد اختص بالواحدة
وكذلك المنفرد ولهذا حكم ابن الجنيد بما تقدم من تسليم الامام اذا كان في صف عن جانبيه **فرع**
لا ايماء الى القبلة بشيء من صيغتي التسليم المخرج من الصلوة بالراس ولا بغيره اجماعا والمنفرد
والامام يسلمان تجاه القبلة بغير ايماء واما المأموم فظاهرهم انه يبتدئ به مستقبل القبلة ثم يكمله
بالايماء الى الجانب الايمن او الايسر ويشير ذلك ربما على استحباب التسليم او على ان التسليم وان وجب لا
يعد جزءا من الصلوة اذ يكره الالتفات في الصلوة عن الجانبين ويحرم ان استلزم الاستدبار ويمكن
ان يقال التسليم وان كان جزءا من الصلوة الا انه خرج من حكم استقبال القبلة بدليل من خارج و
يستحب عند ذكر النبي بالتسليم عليه الايماء الى القبلة بالراس قاله المفيد وسلار كلامهما وهو حسن في البلاد
التي يكون قبره صلى الله عليه وآله في قبلة المصلي **الثالثة** الجالس للتسليم كهيئة المتشهد في ما يحب جميع ما تقدم
من هيئات الجلوس للتشهد الواجب والمستحب والمكروه وهذا كالافعال الذي تجري الكلام عليه والمأموم
المأموم يتابع الامام حتى يفرغ من الصلوة فيدخل فيها التسليم ويجب الطمأنينة مقدره وتاليا
بصيغة من تعبها فيها الالفاظ المخصوصة باللفظ العربي والترتيب الشرعي لانه المتلقى من صاحب
الشرع ولو جهل العربية وجب عليه التعلم ومع ضيق الوقت يجزي الترجمة كما في الاذكار غير
القراءة ثم يجب التعلم لما يستقبل من الصلوة **الرابعة** يستحب قبل التسليم ما ذكره جميع الاصحاب
وعدوه من المستحب ورواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه اذا فرغ من التشهد الاخير كما مر وغيره
من الواجب والمستحب يقول بعد قوله ولا تزد الظالمين الا تبارا السلام عليك ايها النبي و

ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقربين السلام
على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قال اكثر العلماء
ثم يسلم وهو تصريح بان التسليم اسم لقولنا السلام عليكم وروى العامة عن علي عليه السلام قال كان النبي
صلى الله عليه وآله يصلي قبل الظهر اربعا يفصل بين كل ركعتين بالتسليم على الملائكة المقربين و
النبيين ومن معهم من المؤمنين **الخامسة** هل يجب في التسليم نية الخروج على تقدير القول
بوجوبه قاله في ط ينبغي ان ينوي بها ذلك وليس بصريح في الوجوب ووجه الوجوب ان نظم
السلام يناقض الصلوة في وضعه من وضعه من حيث هو خطاب الآدميين ومن ثم تبطل الصلوة
بفعله في اثنائها عامدا واذا لم يقترن به نية تصرفه الى التحليل كان مناقضا للصلوة مبطلا لها
ووجه عدم الوجوب قضية الاصل وان نية الصلوة اشتملت عليه وان كان مخرجا منها ولان
جميع العبادات لا يتوقف على نية الخروج بل الانفصال منها كاف في الخروج ولان مناط النية الاقدام
على الافعال لا الترك لها ومبنى الوجوب على انه جزء من الصلوة كما اختاره المرتضى او خارج عنها
فعلى الاول يتوجه عدم وجوب نية الخروج به وعلى الثاني يتوجه وجوب النية ولان كلام الاصحاب و
خصوصا المتاخرين يوجبون على المعتمر والحاج نية التحليل لجميع المحللات فليكن التسليم كذلك
لانه محلل من الصلوة بالنص **فروع** ان قلنا بوجوب نية الخروج فهي بسيطة لا يشترط فيها التعيين بل
وجب تعيينه في نية الصلوة اذ الخروج انما هو عما نواه ويتشخص ويحتمل ان ينوي الوجوب والقربة
لا تعيين الصلوة والاداء لان الافعال تقع على وجوه وغايات واما تعيين الصلوة والاداء فيكفي
فيه ما تقدم من نيتها وارادة الخروج عنها الآن **الثاني** ان اعتبرنا نية الخروج وعين الخروج عن
الصلوة ليس متلبسا بها فان كان عمدا بطلت الصلوة لفعل ما ينافيها وان كان غلطا ففيه اشكال
منشاؤه النظر الى قصده في الحال فيبطل الصلوة والى انه في حكم الساهي والاقرب صحة الصلوة ان قلنا
بعدم وجوب نية الخروج لانها على ما افتتحت عليه وان قلنا بوجوب نية الخروج احتمل ذلك ايضا صرفا للنية
الى الممكن وان كان الغالط كالقاصد الى ما هو بصدده وان كان سهوا فالاقرب انه كالتسليم ناسيا
في اثناء الصلوة فيجب له سجدتا السهو ثم يجب التسليم ثانيا بنية الخروج ولو قلنا لا تجب نية الخروج لم يضر الخطأ
في التعيين نسيانا كالغلط اما العمد فيبطل على تقديري القول بوجوب نية الخروج والقول بعدمه وكذا
لو سلم بنية عدم الخروج به فانه يبطل على القولين **الثالث** وقت النية على القول بوجوبها عند التسليم
مقارنة له فلو نوى الخروج قبل التسليم بطلت الصلوة لوجوب استمرار حكم النية ولو نوى قبل الخروج عنده

لم تبطل لانه قضية الصلوة الا انه لا يكفي هذه النية بل يجب عليه النية مقارنة لما اوله الرابع هذه النية لا
يجوز التلفظ بها قطعا لاشتمالها على الفاظ ليست من اذكار الصلوة وكذا نية العدول في اثناء الفرض بعض
الى فريضة اخرى لا يجوز التلفظ بها وان جاز التلفظ بالنية في ابتداء الصلوة الخامس لو تذكر في اثناء
صلوة سابقة وجب العدول اليها فالاقرب انه لا يجب فيه تجديد نية الخروج ولا احداث نية التعيين
في الخروج لهذه الصلوة التي فرضه الخروج منها كما لا يجب في الصلوة المبتداة التعيين لان نية العدول
صيرت التسليم لها وهذا العدول انما يتم لو قلنا بان التسليم جزء من الصلوة ولو حكمنا بالخروج بها حكم
قطعا السادس قال في المعتبر لو قال سلام عليكم ناويا به الخروج فالاشبه انه يجزي لانه يقع عليه اسم
التسليم ولانها كلمة ورد القرآن التعبد بها في الصلوة لم يخالف بصورتها وفيه بعد لانه مخالف للمنقول
عن صاحب الشرع ولا نسلم وقوع اسم التسليم الشرعي عليه كلا يلزم من وروده في القرآن التعبد به في الصلوة
اما لو قال عليكم السلام فانه لا يجزي قطعا لمخالفته ما جاء في القرآن ولما روي ان النبي ص قال لا تقل
عليك السلام هذا جل ما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم في هذه المسئلة وانا اقول ومنه الهداية و
التوفيق للسداد ما نستفيده من الاخبار مسائل المسئلة الاولى هي انه يجب السلام امتثالا للامر
وتاسيا بصاحب الشرع الا فيما اخرجه الدليل وهو ما اذا احدث او قام او رعف او نسي او شك وصلى
خمسا وبالجملة ففي صورة العذر فلا يجب لا بمعنى انه لا يكون الصلوة تامة بدونه وكون الصلوة
تامة بدونه لا ينافي وجوبه لان كونه واجبا امر آخر وكونه جزءا من الصلوة والصلوة ناقصة
بدونه امر آخر ومعنى الوجوب هو انه لو تركه عمدا فقد اخل بما امر به ولم يمتثل ولم يخرج عن عهدة
ما امر به ولم يتأس بما صنعه مقنن الشريعة مع وجوب التاسي وعدم تركهم ع اصلا مع ان الظ
انه بيان قوله تعالى وسلموا تسليما بنفي الاستحباب ويدل على الوجوب بهذا المعنى ساير الاخبار المروية
الواقعة بلفظ الامر وغيرها ولا ينافيها ما في الثالث والعشرين انه اذا نسي فاذا ولى وجهه عن القبلة
وقال السلام علينا فقد فرغ من صلوته لانه لا نزاع لنا في صورة النسيان مع ان الظ انه يجب عليه
السلام علينا تداركا لما فات اذا ولى وجهه فهو احد الاعذار لتاخيره لا لوجوبه ومع انه يدل على ان
الفراغ به لا منافاة التولية نعم يدل على انه ليس بركن ولا جزء ينافيه التولية مع النسيان وكذا لا
ينافيه ما في تاليه لدلالته على ان الامام يتحمل عن الماموم مع النسيان ولا ما في الثامن والعشرين
فيمن صلى خمسا لانه لا شك ان الصلوة خمسا وقع نسيانا الا انه لو وقع عمدا فلا شك في بطلانها كما في
خبر ابي بصير من زاد في صلوته فعليه الاعادة وخبر زرارة وبكير اذا استيقن انه زاد في الصلوة المكتوبة

لم يعتد بها

لم يعتد بها واستقبل وكون المراد بالزيادة فيهما عمدا لا يشوبه شك كما في صريح الثاني فيمن صلى خمسا ناسيا صح
ولا ينافيه الخبران ولا تعارض ولا تشهد وسلم بعد الخامسة فالظ انه لهذا لما وقع الامر بتداركهما بعدها بعد
الركعة محلهما لعذر النسيان والظ ان اعتبار الجلوس بقدر التشهد لعدم مشروعية الصلوة بخمس ركعات
فلما فصل بالجلوس خرجت عن هذه الصورة مع انا لا يلزمنا العلل وبيانها والعلم بها لانه لا دخل للعقل في
فهم خصوصيات جزئيات الاعمال الشرعية والحكم بها استقلالا الا على سبيل النكتة ووجه المناسبة وهو المراد
بقولهم علل الشرع معرفات لا علل حقيقية يجب التعدي بها ومن هاهنا ظهر بطلان ما ذكره العلامة في المخ لو
كان التسليم واجبا لبطلت بالاخلال به لان الاخلال به نسيانا مع صحة الصلوة لا ينافي الوجوب لانه
معذور وكثير من الواجبات كذلك فالاخلال مطلقا لا ينافي الوجوب ولا ما في سابق الثامن و العشرين
ولا تاليه لان الثلثة جميعا وردت في مورد واحد وكلها في صورة صدرت منه الركعة الخامسة
نسيانا او سهوا ثم علم او في صورة الشك صريحا كما في الاخير ولا ما في الثامن والتاسع والثلثين فيمن
احدث بعد ما يرفع الرأس من السجود الاخير فقال تمت صلوته وان كان الحدث بعد الشهادتين فقد
مضت صلوته لانه لا شك انه احدث لا باختيار بل اضطرارا وفجاءة فيكون معذورا او خارجا
عن محل الوجوب لان محله الاختيار وفي غيره ساقط كما هنا واما حديث تخلل الحدث في الصلوة فلا
يلزمنا ايضا لانا نقول التسليم واجب لولا العذر واما كونه جزء الصلوة فلا ولو كان جزءا فهو جزء خارج
لا جزء داخل فيها وتحقيقه ان ما يتعلق بالصلوة اما من مقدماتها كالطهارة وغيرها واما من
اطرافها كالتحريم والتسليم واما من اجزائها الداخلة بين اطرافها واما من توابعها كالتعقيب فقولهم تخلل
الحدث ينافي الوجوب ان اراد والتخلل الحدث بين الاجزاء مبطل للصلوة ومناف للوجوب فهو مسلم و
ان اراد والتخلل الحدث بين الاجزاء وبين الاطراف كالتخلل بين السجود الاخير والتشهد وبين التشهد
وبين التسليم اللذين هما من الاطراف عرفا لانها جزء حقيقية ليست مناطا للاعمال الشرعية فهذا التخلل
كونه منافيا للوجوب ومبطل محل التامل وهو محل النزاع هاهنا الا فيه ودعوى الاجماع بلا تعيين محله بل
مطلقا لا ينفع وكيف يتحقق الاجماع هاهنا مع انه معترك الآراء ومختلف العلماء مع ان هذه الاخبار
الواردة فيمن احدث معمول بها والحق انه وقع مغالطات كثيرة في دعوى الاجماعات ولذا اختل امرها
مع ان اكثرها سكوتي لا يفيد اكثر مما افاده الخبر الواحد فقد ظهر مما ذكرنا سر قوله فقد تمت صلوته
وقد مضت صلوته وظهر ان تمام الصلوة ومضيها وصحتها مع العذر لا ينافي وجوب التسليم الذي هو الطرف
سيما لا مع العذر ولا ما في الاربعين والحادي والثاني والاربعين ايضا كما قررنا في السابق سواء كان العذر

نوما او رعافا او حدثا او قولا فان آخر الصلوة التسليم يؤذن صريحا فيما ذكرنا بقى الكلام في ان التسليم
الواجب اذا فات مع العذر يجب التدارك ام لا فالظاهر انه يجب على نحو ما ورد في الاخبار والتفصيل مفوض
الى الفروع الآتية **المسئلة الثانية** المخرج من الصلوة والانصراف عنها انما هو بقول المصلي السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين ليس الا هو كما هو صريح الاول والرابع عشر مصرحا بانه به انقطعت الصلوة
بعد التسليم على النبي وآله السلام المستحب والثالث والعشرين مصرحا بانه به قد فرغ من صلوته والحادي
والثلثين مصرحا بانه هو الانصراف لغير الامام والثاني والثلثين مؤذنا بانه به انصرف والحادي
والستين والثاني والستين مومئا فيهما بانه المخرج فينبغي اسماعه وهو المخرج فيبطل الصلوة بقوله قبل
وقته لانه يلزم الفراغ ولم يفرغ بعد ولا ينافيه ما في الثاني عشر من حديث المعراج لانه قال سلم بعبارة السلام
عليكم ورحمة الله وبركاته بعد ما التفت ولم يذكر انه كان هو المخرج ام غيره بل حكاية حال وبيان لسبب
سنة التسليم في الصلوة في شرعنا ولذا قال فمن اجل ذلك كان السلام فيكون مجملا وليس فيه استدلال
فيحمل على المبين جمعا ولا ما في الخامس والثلثين من تسليم ابي جعفر يمينا وشمالا السلام عليكم ورحمة الله
السلام عليكم ورحمة الله لانه ليس فيه الا السلام بهذه الكيفية ولا يعلم منه ان هذا السلام هو السلام الواجب
الذي به الانصراف او السلام المستحب الذي يقوله المصلي بعد ما يفرغ من السلام الواجب او قبله فهذا ايضا
مجمل لا يجوز العمل الا ببيته مع ان هذا الخبر صورة عمل من ابي جعفر من غير تعرض بيان المعصوم وغيره وهذا
يضعف العمل به ويؤذن باحتمال التقية في مثله فيسقط الاحتجاج به ولا ما في التاسع والاربعين اني لم
صليت بقوم صلوة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم الى قوله فقلت السلام عليكم لان هذا
صريح في باب الصلوة السلام المستحب الذي يقوله الامام متوجها الى المأمومين بعد الفراغ من المخرج الذي
به الانصراف ولذا قال ع الم تسلم وانت جالس يعني السلام الواجب المخرج قلت بلى اي قلت بلى قد سلمت
جالسا قال ع فلا بأس عليك لانك قلت الواجب ولذا قال ع ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم
بوجهك فقلت السلام عليكم يعني السلام المستحب لحصل الامتثال به اي وقت ذكرته سيما مع حضور المأمومين
وهذا هو الظاهر المتبادر من الخبر فلا تعارض اصلا ولا ما في الثاني والخمسين اني اصلي بقوم فقال سلم
واحدة ولا تلتفت قل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام عليكم لان هذا ايضا كما بينا
في التاسع والاربعين صريح في التسليم من الامام للمأمومين لا التسليم الواجب المخرج ولذا وقع قبل في صورة
نسيانه تسليم المأمومين المستحب بعد السلام على النبي وآله السلام عليكم مخاطبا لهم وهذا كما سبق بلا فرق
الا في تفصيل السابق واجمال هذا فظهر ما ذكرنا واخترنا بلا خفاء وظهر ان عبارة السلام عليكم ورحمة الله و

بركاته سيما مع خصوصيته انما المخرج وبها الانصراف ما وقع في خبر قط كما يظهر بادنى رجوع بعد ما جمعنا
الاخبار واحصيناها واما ما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم من ان التسليم الواجب المخرج احدى العبارتين
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين او السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كما ذكر في التذكرة لقوله
عليه السلام وتحليلها التسليم وهو يقع على كل واحد منهما ولقولهم ع ويقول السلام علينا وعلى عباد الله
فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة وسئل الصادق ع عن السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
انصراف هو قال لا ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف وقال الصادق
عليه السلام فان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت واما العبارة الثانية فعليها
علماء الاسلام كافة ومنع الجمهور من الخروج بالاولى وهو مدفوع بما تقدم **اقول** اما الدليل الاول وهو
قوله ع وتحليلها التسليم فهو ليس سندا من طرقنا كما اعترف به الشهيد في الذكرى بل من طرق العامة
فهو ساقط عن الاستدلال به وايضا لو سلمناه وسلمنا صدقه على كل واحدة منهما لكن اذا كان
مطلقا او قد خصص وبين من طرقنا الخاصة بالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين بانه هو الانصراف
وهو الذي به انقطعت الصلوة حصرا للانصراف والتحليل فيه يلزم تخصيصه بالعبارة الاولى ولا ينفع
صدقه على كل واحدة كما هو شأن سائر الاطلاقات المتلقاة من الشارع المخصصة بورود خاص ومبين
خاص بالبيان من قبل الشارع نبيا كان ع او اماما ع واما الدليل الثاني على العبارة الثانية وهو اجماع
علماء الاسلام كافة ففيه ان هذا الاجماع نشأ من العامة اولا ولو كان نشؤه مسلما ثم تبعهم العصابة الاثنا
عشرية غفلة مما صدر عن ائمتهم الهدى عليهم السلام من حصر الانصراف في السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
كما مر في الاخبار ردا عليهم ونقضا لعقائدهم الفاسدة من حصر الخروج في السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
باشد ردحت حصروا الخروج في السلام علينا وظهر ان الاخبار الدالة على جواز السلام عليكم لو لم تكن
محمولة على السلام المستحب كما هو ظاهرها لكانت تقية لموافقتها المذاهب العامة التي وجوب البعد
عنها وخلافها فان الرشد في خلافها وعلى هذا ظهر ان الاجماع ليس في محله بل نشأ من متابعة العامة
ليس اجماعا من العصابة ناشئا من دخول قول المعصوم والا لزم التعارض بين الاجماع والاخبار
المتواترة النقل ولزم طرح احدهما قطعا وطرح الاخبار لا يمكننا لو سلمنا الاجماع فيجب طرح
الاجماع ايضا على تقدير تسليمه لانه اجماع سكوتي لا يفيد الا الظن ولا يقاوم الاخبار المتواترة
النقل بل حكمه حكم الخبر الواحد ومن هنا اختل امر الاجماع مع انه في محل المنع لانه خالف
هذا الاجماع الشيخ يحيى بن سعيد في الجامع مما وصل الينا كما مر في الذكرى لا يقال قد وقع في

حديث المعراج السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وفي السابع عشر ايضا قد وقع فاذا قلت ذلك
فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم فتقول وانت مستقبل القبلة السلام عليكم وكذا في خبر
ابي جعفر يسلمون يمينا وشمالا السلام عليكم وكذا في التاسع والاربعين والثاني
والخمسين فكيف يكون هذا اجماعا من الشيعة فعلي وبالاصدور من ائمة الهدى مستمسكا مع
كثرة هذه الادلة من الاخبار لانا نقول اما حديث المعراج وهو اقويها في هذا الباب فليس فيه دلالة
لانا قلنا مرارا ان المستفاد من الاخبار ان المخرج الواجب هو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وبعد هذا التسليم المخرج يستحب التسليمات المستحبة ومنها السلام عليكم سيما للامام بعد الالتفات الى
المأمومين فانه يستحب استحبابا مؤكدا على ما هو سنة صاحب الشرع كما وقع في حديث المعراج الالتفات
من الا انه لما التفت بعد الفراغ من الصلوة فاذا صفوف من الملائكة والمرسلين والنبيين فقيل
يا محمد سلم عليهم فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فهذا هو السلام المستحب المؤكد الذي ينبغي
للامام ان يسلم على مأمومه بعد السلام المخرج وقوله ثم التفت صريح في هذا المعنى بعد ملاحظة
سياق سائر الاخبار في هذا الباب والدليل عليه الخبر السابع عشر حيث صرح بانه اذا قلت السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انقطعت الصلوة ثم انت بعد ما خرجت من الصلوة وانقطع
صلوتك بقول السلام علينا تؤذن وتخبر القوم المأمومين لما كنت اماما بانك فرغت من الصلوة
فتقول وانت مستقبل القبلة اعلاما وايذانا اياهم السلام عليكم والدليل على هذا ما بعده صريحا
وكذلك اذا كنت وحدك تقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وانت
امام فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت من قولك السلام علينا الذي يجب على الكل اماما كان او
مأموما او منفردا وسلم حين كنت في جماعة اي كنت مأموما على من على يمينك وشمالك فان لم يكن
على شمالك احد فسلم على الذين على يمينك ولا تدع التسليم المستحب المؤكد للامام وللمأموم
لا للمنفرد كما صرح بقوله مثل ما سلمت فاذا كنت مفصحا بالغاية عن هذا المعنى وكذا يدل على ما ذكرنا
الخبر التاسع والاربعون حيث صرح بقوله ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا وكذا الخبر
الاخر والعجب ان هذا المعنى ظاهر من هذه الاخبار بلا خفاء كيف خفي على العلماء الاعلام رضوان الله
عليهم وحملوا هذه الاخبار على ما حملوا ونشاء منه ما نشاء والله المستعان وعليه التكلان واما ما
ذكره المحقق في المعتبر من انه لا يخرج من الصلوة الا باحد التسليمين وبايهما بدأ كان خارجا من الصلوة
وكان الاخر مندوبا موافقا للتذكرة والدليل على ان كل واحد منهما كاف في الخروج من الصلوة فكالدلائل

المذكورة في التذكرة الى قوله واما انه لو لم يقل ذلك وقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كان خروجا
جائزا فعليه اجماع علماء الاسلام كافة لا يختلفون اقول وقد عرفت ما في ادلته وعرفت حقيقة
الحال ولا يحتاج الى اعادة المقال واما قوله وبايهما بدأ كان خارجا من الصلوة وكان الاخر مندوبا
فاقول ليت شعري كيف يخرجون من العبادة والكيفية المتلقاة من الشارع ويجوزون امورا ما صدر
من موقف الشريعة في العبادة المحضة المتلقاة منه التي خلافها بدعة وحرام وستحقق الحال في هذا
في المسألة الثالثة ان شاء الله وحده العزيز واما ما ذكره الشهيد في الذكرى رحمه من جرح وتعديل
التي اكثرها حضر صادقة نشأت من طبعه السليم الوقاد نظهر بالرجوع اليه بعد امعان النظر لجد
بحر ان اخر كما نقلنا انفا وذكر في اختياره بعد ذكر المذاهب المحتملة وترجيحه ما سنح له ان الاحتياط
للدين الاتيان بالصيغتين جمعا بين القولين وليس ذلك بقادح في الصلوة بوجه من الوجوه بادئا
بالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا بالعكس فانه لم يأت به خبر منقول ولا مصنف مشهور سوى
ما في بعض كتب المحقق ره ويعتقد ندب السلام علينا ووجوب الصيغة الاخرى وان ابى المصلي الا
احدى الصيغتين فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخرج بالاجماع فاقول هذا كله كلام في غاية الحسن
ونهاية القوة الا قوله فالسلام عليكم مخرج بالاجماع فقد عرفت ما في هذا الاجماع ومخالفته للنص فلا يبعد

المسألة الثالثة في كيفية التسليم الكامل واقل الاجزاء اما العبادة الكاملة من التسليم المشتملة
على العبارة الواجبة المخرجة التي هي السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وعلى المستحبات هي السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة
المقربين السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
ثم يسلم على من تبعه والحفظة استحبابا بقوله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بقوله مرة واحدة او مرتين على
التفصيل الذي يأتي والدليل عليه تفصيلا وعلى التشهد ما رواه صحيحا في التهذيب الشيخ ره عن الحسين
بن سعيد عن النضر عن زرعة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا جلست في الركعة الثانية فقل بسم الله
وبالله والحمد لله وخير الاسماء لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله ارسله
بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة اشهد انك نعم الرب وان محمدا نعم الرسول اللهم صل على محمد وآل محمد
وتقبل شفاعته في امته وارفع درجته ثم تحمد الله مرتين او ثلاثا ثم تقوم فاذا جلست في الرابعة قلت بسم الله
وبالله والحمد لله وخير الاسماء لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله ارسله
بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة اشهد انك نعم الرب وان محمدا نعم الرسول التحيات لله الصلوات

الطاهرات الطيبات الزاكيات الغاديات الرائحات السابغات الناعمات لله ما طاب وزكا و
طهر وخلص وصفا فلله واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله
بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة اشهد ان ربي نعم الرب وان محمدا نعم الرسول واشهد ان الساعة
آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد وسلم على
محمد وآل محمد وترحم على محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم انك حميد
مجيد اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا
غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم صل على محمد وآل محمد وامنن علي بالجنة وعافني من
النار اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر للمؤمنين والمؤمنات ولمن دخل بيتي مؤمنا ولا تزد الظالمين
الا تبارا ثم قل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل
وميكائيل والملئكة المقربين السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين ثم تسلم ويدل عليه اجمالا الخبر السابع عشر وغيرهما من الاخبار بلا معارض
واما اقل الاجزاء فهو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا غير واما المجزي باعتبار اقل الاستحباب الذي
هو الاجزاء الواقع في الاخبار فستعرف في المسئلة الآتية **المسئلة الرابعة** في هيئة السلام والمسلم
اما الامام والمنفرد فيسلمان وينويان جميع المسلمين في العبادة وغيرها الى قول السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين الواجب المخرج وكذا المأموم في السلام المستحب وهو السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
بعد السلام علينا وهو السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فهما يسلمان بهذا السلام المستحب بعد الواجب
مرة واحدة مستقبل القبلة مائلا الى اليمين ميلا لا يبلغ حد الالتفات الى اليمين بل ينحرف انحرافا
بالراس انحرافا يسيرا كانه يومي بمؤخر العين بحيث يصدق انه انحرف اي سلم عن اليمين ويمكن ان يقال انه التفت
لان لا التفات فوق ذلك وهذا هو المراد بقول الفقهاء المنفرد يومي بمؤخر عينيه والامام بصفحة وجهه
حال التسليم الواحد الى القبلة لكن الحق ان الفرق بحكم ليس في الاخبار بل الامام والمنفرد سيان
في ذلك والدليل عليه الخبر الثاني والثالث لان الانصراف هو التسليم بعد المخرج بدلالة الخبر الاول
والثالث والعشرين والحادي والثلثين والثاني والثلثين لا الفراغ والقيام من الصلوة كما يمكن
ان يتوهم وايضا الدليل عليه الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ولا
ينافيه الثاني والخمسون لان الالتفات المنهي عنه هو امر آخر فوق ذلك كما مر واما المأموم فان كان

على يساره

على يساره احد سلم بهذا التسليم تسليمتين يمينا وشمالا وان لم يكن على يساره احد سلم بهذا التسليم تسليمة
واحدة يمينا والالتفات الى اليمين والشمال ههنا فوق الايماء بمؤخر العين فيهما والدليل عليه الخبر الثاني
والخبر الرابع والثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسابع عشر والخامس والثلثون لان الظاهر في
حال الاقتداء بمن لا يقتدى تقية هكذا كانوا يصنعون في هذا التسليم المستحب او في حال الاقتداء
مطلقا ولا يبعد اقتداء الامام الصامت بالامام الناطق او تقية وعلى اي تقدير فلا ينافي الاخبار
الأخر للاطلاق والتقييد واعلم انه لا فرق بين سلم عن يمينك وسلم على من على يمينك لان الاول هو
الامر بالسلام مستقبل القبلة مائلا الى اليمين اشارة وايماء بمؤخر العين وهو المأمور به بالنسبة الى
الامام والمنفرد والثاني هو الامر بالسلام متوجها الى اليمين ولا يكون الا بالالتفات الى اليمين بالانحراف
بالراس وهو المأمور به بالنسبة الى المأموم وذلك الفرق هو منطوق الاخبار وصريح الروايات وفقا
للقوانين اللغوية التي عليها بناء الكلام على ما فهمه العلماء موافقا للحق لا ما نبهناك عليه **قوله**
ويستحب قبل الشروع في الصلوة الاذان والاقامة يدل عليه اخبار **الاول** ما رواه الشيخ في التهذيب
ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن معوية بن وهب وابن عمار عن الصباح بن سيابة قال
قال لي ابو عبد الله عليه السلم لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فانه
ليس فيهما تقصير **الثاني** ما رواه فيه موثقا عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال
عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا قمت الى
صلوة فريضة فاذن واقم وافصل بين الاذان والاقامة بقعود او بكلام او بتسبيح **الثالث** ما رواه
فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القسم بن
محمد عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن احدهما عليهما السلم قال سألته ايجزي اذان واحد قال ان صليت جماعة
لم يجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرا تخاف ان يفوتك يجزيك اقامة الا في الفجر والمغرب
فانه ينبغي ان يؤذن فيهما ويقيم من اجل انه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات **الرابع** ما رواه فيه ايضا
ضعيفا عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير
عن الحسن بن زياد قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا كان القوم لا ينتظرون احدا اكتفوا باقامة واحدة
الخامس ايضا فيه صحيحا عنه عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن حماد عن عبيد الله الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم
عن ابيه انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة ولم يؤذن **السادس** ايضا فيه صحيحا عن الحسين
بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال يجزيك اذا خلوت في

بيتك اقامة واحدة بغير اذان **السابع** فيه ايضا موثقا عن الحسين بن سعيد عن الحسن اخيه عن
زرعة عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا تصلي الغداة والمغرب الا باذان واقامة ورخص في ساير
الصلوات بالاقامة والاذان افضل **الثامن** فيه ايضا ضعيفا عنه عن النضر بن سويد عن ابن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلم قال يجزيك في الصلوة اقامة واحدة الا الغداة والمغرب **التاسع** فيه ايضا
صحيحا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن عمران بن يزيد قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن الاقامة بغير اذان في المغرب فقال ليس به باس وما احب ان يعتاد **العاشر** فيه ايضا ضعيفا
عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول يقصر الاذان في السفر كما يقصر الصلوات تجزي
اقامة واحدة **الحادي عشر** فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمن
عن عبيد بن علي الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر اقامة ليس
معها اذان قال نعم لا باس به **الثاني عشر** فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب
عن ابان بن عثمان عن محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن احدهما عليهما السلم قال يجزيك اقامة في السفر
الثالث عشر فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن يحيى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اذنت
في ارض فلاة واقمت صلى خلفك صفان من الملئكة وان اقمت ولم تؤذن صلى خلفك صف واحد
الرابع عشر فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حسين بن عثمان عن ابن مسكان عن
محمد بن مسلم قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم انك اذا اذنت واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة وان
اقمت اقامة بغير اذان صلى خلفك صف واحد **الخامس عشر** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن محمد بن مروان
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول المؤذن يغفر الله له مد صوته ويشهد له كل شيء سمعه **السادس عشر**
فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن عمران بن علي قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن الاذان قبل الفجر فقال اذا كان في جماعة فلا واذا كان وحده فلا باس **السابع عشر** فيه ايضا
ضعيفا عنه عن النضر عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له ان لنا مؤذنا يؤذن بليل فقال
اما ان ذلك ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة واما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين
الاذان والاقامة الا الركعتان **الثامن عشر** فيه ايضا ضعيفا عنه عن فضالة عن ابن سنان قال
سالته عن النداء قبل طلوع الفجر فقال لا باس واما السنة مع الفجر وان ذلك لينفع الجيران يعني

صا
صا
صا
بغير اذان كذا في تبر
كا
كا

قبل طلوع

قبل طلوع الفجر **التاسع عشر** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن ابن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا باس ان تؤذن وانت على غير طهور ولا تقيم الا وانت على وضوء **العشرون**
فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا
باس ان يؤذن الرجل وهو على غير وضوء ولا يقيم الا وهو على وضوء **الحادي والعشرون** فيه ايضا
ضعيفا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب
بن فيهس البجلي عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم عن ابيه عم ان عليا عم كان يقول لا باس ان
يؤذن الغلام قبل ان يحتلم ولا باس ان يؤذن المؤذن وهو جنب ولا يقيم حتى يغتسل **الثاني و
العشرون** فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حسين بن عثمان عن عمرو بن ابي نصر
قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ايتكلم الرجل في الاذان قال لا باس **الثالث والعشرون** فيه ايضا ضعيفا
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة عن ابي
هرون المكفوف قال قال ابو عبد الله عليه السلم يا ابا هرون الاقامة من الصلوة فاذا اقمت فلا تتكلم ولا
تومئ بيدك **الرابع والعشرون** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن عبد الله
بن مسكان عن محمد الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم في اذانه او في اقامته فقال لا باس
الخامس والعشرون فيه ايضا صحيحا عن سعد عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن حماد بن عثمن
قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل ايتكلم بعد ما يقيم الصلوة قال نعم **السادس والعشرون** فيه
ايضا ضعيفا عنه عن جعفر بن بشير عن الحسن بن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لا
باس بان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء **السابع والعشرون** فيه ايضا صحيحا
عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حسين بن عثمان عن ابن مسكان عن ابن ابي عمير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم
الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام فلا باس ان يقول بعضهم
لبعض تقدم يا فلان **الثامن والعشرون** فيه ايضا موثقا عنه عن الحسن عن زرعة عن سماعة قال قال
ابو عبد الله عليه السلم اذا اقام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام
التاسع والعشرون فيه ايضا صحيحا عنه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عم
لا تكلم اذا اقمت الصلوة فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة **الثلثون** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد
عن فضالة عن حسين بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عم لا باس ان يؤذن راكبا

علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي كذا في كا يه
قلت في الاقامة قال لا صا كا
صا
صا
صا
صا
صا
صا

وماشيا او على غير وضوء ولا يقيم وانت راكب او جالس الا من علة او تكون في ارض ملصة
الحادي والثلثون فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام لا باس
للمسافر ان يؤذن وهو راكب ويقيم وهو على الارض قائم الثاني والثلثون فيه ايضا صحيحا عنه
عن حماد عن ربعي عن محمد بن مسلم قال قلت يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ولا يقيم الا وهو قائم
الثالث والثلثون فيه ايضا صحيحا عنه عن احمد بن محمد عن عبد صالح قال يؤذن الرجل وهو
جالس ولا يقيم الا وهو قائم وقال تؤذن وانت راكب ولا تقيم الا وانت على الارض الرابع
والثلثون فيه ايضا صحيحا عنه عن فضالة عن العلاء عن محمد عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يؤذن
وهو يمشي او على ظهر دابته وعلى غير طهور فقال نعم اذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا باس الخامس
والثلثون فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل
عن صالح بن عقبة عن سليمان بن صالح عن ابي عبد الله ع قال لا يقيم احدكم الصلوة وهو ماش
ولا راكب ولا مضطجع الا ان يكون مريضا وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلوة فانه اذا اخذ
في الاقامة فهو في الصلوة السادس والثلثون فيه ايضا ضعيفا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
اسمعيل عن صالح بن عقبة عن يونس الشيباني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اؤذن وانا
راكب فقال نعم قلت فاقيم وانا راكب قال لا قلت فاقيم وانا ماش فقال نعم ماش الى الصلوة
قال ثم قال لي اذا اقمت فاقم مترسلا فانك في الصلوة فقلت له قد سألتك اقيم وانا ماش
فقلت لي نعم افيجوز ان امشي في الصلوة قال نعم اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام
عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك ذلك السابع والثلثون فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي خالد عن حمران قال سألت ابا جعفر ع عن الاذان جالسا
قال لا يؤذن جالسا الا راكب او مريض الثامن والثلثون فيه ايضا صحيحا عن سعد بن عبد الله
عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب ومحمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج قال
سألت ابا عبد الله ع عن المرأة اعليها اذان واقامة فقال لا التاسع والثلثون فيه ايضا صحيحا عن
الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام النساء عليهن
اذان فقال اذا شهدت الشهادتين فحسبها الاربعون فيه ايضا صحيحا عنه عن النضر وفضالة عن
عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذن للصلوة فقال حسن ان فعلت وان لم تفعل
اجزأها ان تكبر وان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الحادي والاربعون فيه ايضا

لا تم كذا في الفقيه

علي بن محمد عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن ع قال كذا في الكافي

محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير كذا في كا

حسنا

حسنا عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر
عليه السلام الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر الثاني والاربعون فيه ايضا ضعيفا
عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن عثمن بن عيسى عن خالد بن نجيح عن الصادق عليه السلام
انه قال التكبير جزم في الاذان مع الافصاح بالهاء والالف الثالث والاربعون فيه ايضا صحيحا
عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن ابن ابي نجران عن حماد عن حريز عن عبد الرحمن
بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا اذنت فلا تخفين صوتك فان الله يأجرك مد صوتك
فيه الرابع والاربعون فيه ايضا ضعيفا عنه عن علي بن محمد عن سهل عن ابن محبوب عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان طول حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قامة فكان
عليه السلام يقول لبلال اذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان فان الله عز وجل
قد وكل بالاذان ريحا ترفعه الى السماء فان الملائكة اذا سمعوا الاذان من اهل الارض قالوا
هذه اصوات امة محمد ص بتوحيد الله عز وجل ويستغفرون لامة محمد ع حتى يفرغوا من تلك
الصلوة الخامس والاربعون فيه ايضا ضعيفا عن علي بن مهزيار عن محمد بن راشد قال حدثني
هشام بن ابرهيم انه شكا الى ابي الحسن الرضا عليه السلام سقمه وانه لا يولد له فامره ان يرفع صوته
بالاذان في منزله قال ففعلت فاذهب الله عني سقمي وكثر ولدي قال محمد بن راشد وكنت
دائم العلة ما انفك منها في نفسي وجماعة خدمي فلما سمعت ذلك من هشام عملت به
فاذهب الله عني وعن عيالي العلل والاسقام السادس والاربعون فيه ايضا مختلفا فيه محمد
بن [illegible] يعقوب عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن ابان بن عثمان
عن اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفا
فعد ذلك بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا السابع و
الاربعون فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن النضر عن عبد الله بن سنان قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الاذان فقال يقول الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان
لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة
حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله
الا الله لا اله الا الله الثامن والاربعون فيه ايضا صحيحا عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن
السندي عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة والفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال

لما اسري برسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ البيت المعمور حضرت الصلوة فاذن جبرئيل واقام
فتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وصف الملائكة والنبيون خلف رسول الله قال فقلت له كيف
أذّن فقال الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله
اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل
حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله والاقامة مثلها الا ان فيها قد قامت الصلوة
بين حي على خير العمل وبين الله اكبر فامر بها رسول الله صلى الله عليه وآله بلالا فلم يزل يؤذن بها حتى قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله **التاسع والاربعون** فيه ايضا حسنا عنه عن احمد بن الحسن عن فضالة
عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام وكليب الاسدي عن ابي عبد الله عليه السلام
انه حكى لهم الاذان فقال الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله
الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي
على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله
الا الله والاقامة كذلك **الخمسون** فيه ايضا ضعيفا الحسين بن سعيد عن فضالة عن حماد بن
عثمان عن اسحق بن عمار عن معلى بن خنيس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يؤذن فقال الله اكبر
الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله
اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على
خير العمل حي على خير العمل حتى فرغ من الاذان وقال في آخره الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
لا اله الا الله **الحادي والخمسون** فيه ايضا صحيحا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال يا زرارة تفتتح الاذان باربع
تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين **الثاني والخمسون** فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن
فضالة عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاقامة مرة مرة الا قول الله اكبر الله اكبر فانه
مرتان **الثالث والخمسون** فيه ايضا صحيحا عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد
عن فضالة بن ايوب عن العلاء بن رزين عن ابي عبيدة الحذاء قال رأيت ابا جعفر عليه السلام يكبر واحدة
واحدة في الاذان فقلت له لم يكبر واحدة واحدة فقال لا باس به اذا كنت مستعجلا **الرابع والخمسون**
فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابان عن صفوان بن مهران الجمال قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الاذان مثنى مثنى والاقامة مثنى مثنى

السادس

الخامس والخمسون فيه ايضا ضعيفا عنه عن فضالة عن حسين بن عثمان عن ابن مسكان عن يزيد
مولى الحكم عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لان اقيم مثنى مثنى احب الي من ان
أؤذن واقيم واحدا واحدا **السادس والخمسون** فيه ايضا حسنا عن الحسين بن سعيد عن القسم
بن عروة عن بريد بن معوية عن ابي جعفر عليه السلام قال الاذان يقصر في السفر كما تقصر الصلوة الاذان
واحدا واحدا والاقامة واحدة واحدة **السابع والخمسون** فيه ايضا ضعيفا عن سعد عن محمد بن
الحسين عن حفص بن البختري عن نعمان الرازي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول يجزيك من
الاقامة طاق طاق في السفر **الثامن والخمسون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن
احمد بن الحسن عن الحسين عن حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال النداء والتثويب في الاقامة من السنة **التاسع والخمسون** فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن الحسن
عن الحسين عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كان ابي ينادي في بيته
بالصلوة خير من النوم ولو رددت ذلك لم يكن به باس **الستون** فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن
سعيد عن فضالة وحماد بن عيسى عن معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التثويب الذي
يكون بين الاذان والاقامة فقال ما نعرفه **الحادي والستون** فيه ايضا صحيحا عن محمد بن علي بن
محبوب عن احمد بن محمد عن عبد الله بن ابي نجران عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال
لي ابو جعفر عليه السلام يا زرارة تفتتح الاذان باربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين وان
شئت زدت على التثويب حي على الفلاح مكان الصلوة خير من النوم **الثاني والستون** فيه
ايضا ضعيفا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي
حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان مؤذنا اعاد في الشهادة او في حي على الصلوة
او حي على الفلاح المرتين والثلث واكثر من ذلك اذا كان اماما يريد به جماعة القوم ليجمعهم لم يكن به
باس **الثالث والستون** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن عمرو بن الربيع
عن الحسن بن شهاب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بد من قعود بين الاذان والاقامة وعنه عن
سليمان الجعفري قال سمعته يقول افرق بين الاذان والاقامة بجلوس او بركعتين وعنه عن
احمد بن محمد قال قال القعود بين الاذان والاقامة في الصلوات كلها اذا لم يكن قبل الاقامة صلوة
يصليها **الرابع والستون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن الحسن بن
علي بن يوسف عن سيف بن عميرة عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال بين كل اذانين قعدة الا

المغرب

المغرب فان بينهما نفسا **الخامس والستون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن الحسين بن راشد عن جعفر بن محمد بن يقطين رفعه اليهم قال يقول الرجل اذا فرغ من الاذان وجلس اللهم اجعل قلبي بارا ورزقي دارا واجعل لي عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله مستقرا وقرارا **السادس والستون** فيه ايضا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى بن عبيد عن سعدان بن مسلم عن اسحق الجريري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال من جلس فيما بين اذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله **السابع والستون** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن الحسن بن السري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاذان ترتيل والاقامة حدر **الثامن والستون** فيه ايضا ضعيفا عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن منصور بن حازم كذا في الفقيه فيكون الخبر حسنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما هبط جبرئيل عليه السلام بالاذان على رسول الله كان راسه في حجر علي عليه السلام فاذن جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي سمعت قال نعم قال حفظت قال نعم قال ادع بلالا فعلمه فدعا علي عليه السلام بلالا فعلمه **التاسع والستون** فيه ايضا ضعيفا عن علي عن ابيه عن خالد بن سعيد عن يونس عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سالته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان وليدخل معهم في اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان **السبعون** فيه ايضا موثقا عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الاذان هل يجوز ان يكون من غير عارف قال لا يستقيم الاذان ولا يجوز ان يؤذن به الا رجل مسلم عارف فان علم الاذان فاذن به ولم يكن عارفا لم يجز اذانه ولا اقامته ولا يقتدى به وسئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له نصلي جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم **الحادي والسبعون** فيه ايضا صحيحا عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان يقرا فليصل على النبي صلى الله عليه وآله وليقم وان كان قد قرا فليتم صلوته **الثاني والسبعون** فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد عن علي بن النعمان عن سعيد الاعرج عن ابن ابي عمير عن حماد

عن الحلبي

وعيشي قارا ل عند قبر نبيك قرارا مستقرا صلى الله عليه وآله كذا في كا

كا

صالح بن سعيد كذا في كا

كا صا

عن الحلبي

الا نساني زيد الشحام ابا عبد الله عن رجل نسي الاذان حتى ... كذا في الفقيه

صا

عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف فاذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت فاتم على صلوتك **الثالث والسبعون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن اسحق بن آدم عن ابي العباس الفضل بن حسان الدالاني عن زكريا بن آدم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام جعلت فداك كنت في صلوتي فذكرت في الركعة الثانية وانا في القراءة اني لم اقم فكيف اصنع قال اسكت موضع قراءتك وقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة ثم امض في قراءتك وصلوتك وقد تمت صلوتك **الرابع والسبعون** فيه ايضا حسنا عنه عن محمد بن الحسين عن صفوان عن حسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يستفتح صلوة المكتوبة ثم يذكر انه لم يقم قال فان ذكر انه لم يقم قبل ان يقرا فليسلم على النبي صلى الله عليه وآله ثم يقيم ويصلي وان ذكر بعد ما قرا بعض السورة فليتم على صلوته **الخامس والسبعون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن سلمة بن الخطاب عن ابن جميلة عن ابن بكير عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل ينسى الاذان والاقامة حتى يكبر قال يمضي على صلوته ولا يعيد **السادس والسبعون** فيه ايضا حسنا بل ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن نعمان الرازي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وساله ابو عبيدة الحذاء عن حديث رجل نسي ان يؤذن ويقيم حتى كبر ودخل في الصلوة قال ان كان دخل المسجد ومن نيته ان يؤذن ويقيم فليمض في صلوته ولا ينصرف **السابع والسبعون** فيه ايضا ضعيفا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى صلى قال لا يعيد **الثامن والسبعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل نسي ان يقيم الصلوة حتى انصرف يعيد صلوته قال لا يعيدها ولا يعود لمثلها **التاسع والسبعون** فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي بن يقطين عن اخيه الحسين عن علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلاة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن قد فرغ من صلوته فليعد **الثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب عن ابي همام عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الاذان والاقامة مثنى مثنى وقال اذا قام مثنى مثنى ولم يؤذن اجزاه في الصلوة المكتوبة ومن اقام الصلوة واحدة واحدة ولم يؤذن لم يجزه الا بالاذان **الحادي والثمانون**

صا

صا

صا

صا

صا

صا

صا

فيه ايضا ضعيفا عنه عن العباس بن معروف عن عبد الله بن المغيرة عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريد ان تصلي باذانه فاتم ما نقص هو من اذانه ولا بأس ان يؤذن الغلام الذي لم يحتلم **الثاني والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة عن ابي مريم الانصاري قال صلى بنا ابو جعفر عليه السلم في قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فلما انصرف قلت له عافاك الله صليت بنا في قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فقال ان قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي ازار ولا رداء واني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم اتكلم فاجزاني ذلك **الثالث والثمانون** فيه ايضا موثقا عنه عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم او سمعته يقول ان نسي الرجل حرفا من الاذان حتى ياخذ في الاقامة فليمض في الاقامة فليس عليه شيء فان نسي حرفا من الاقامة عاد الى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع الى اخر الاقامة وعن الرجل ينسى ان يفصل بين الاذان والاقامة بشيء حتى اخذ في الصلوة او اقام الصلوة قال ليس عليه شيء وليس له ان يدع ذلك عمدا وسئل ما الذي يجزي من التسبيح بين الاذان والاقامة قال يقول الحمد لله **الرابع والثمانون** فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم قال من سهى في الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول الذي اخره حتى يمضي على اخره **الخامس والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن علي بن مهزيار عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب عن معاذ بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتم بصاحبه وقد بقي على الامام اية او ايتان فخشي ان هو اذن واقام ان يركع فليقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وليدخل في الصلوة **السادس والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن بعض اصحابنا عن اسمعيل بن جابر ان ابا عبد الله عليه السلم كان يؤذن ويقيم غيره وقال كان يقيم وقد اذن غيره **السابع والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن محمد عن البرقي عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلم ان النبي صلى الله عليه واله كان اذا دخل المسجد وبلال يقيم الصلوة جلس **الثامن والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليهم السلم قال دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما علي ع ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم **التاسع والثمانون** فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن

عن رجل نسي من الاذان حرفا فذكره حين
فرغ من الاذان والاقامة قال يرجع الى الحرف
الذي نسيه فليقله وليقل من ذلك الحرف الى اخره
ولا يعيد الاذان كله ولا الاقامة كذا في الفقيه

من العنوان كذا في يه

كا

كا

كا يه

ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام **التسعون** فيه ايضا ضعيفا عن محمد عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن جده عن علي ع قال المؤذن مؤتمن والامام ضامن **الحادي والتسعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن المغيرة عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة **الثاني والتسعون** فيه ايضا موثقا عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لا بد للمريض ان يؤذن ويقيم اذا اراد الصلوة ولو في نفسه ان لم يقدر على ان يتكلم به وسئل فان كان شديد الوجع قال لا بد ان يؤذن ويقيم لانه لا صلوة الا باذان واقامة **الثالث والتسعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن موسى بن عيسى قال كتبت اليه رجل يجب عليه اعادة الصلوة ايعيدها باذان واقامة فكتب يعيدها باقامة **الرابع والتسعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة عن يونس الشيباني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له اؤذن وانا راكب قال نعم قلت فاقيم وانا راكب قال لا قلت فاقيم ورجلي في الركاب قال لا قلت فاقيم وانا قاعد قال لا قلت فاقيم وانا ماش قال لي نعم ماش الى الصلوة قال ثم قال اذا اقمت الصلوة فاقم مترسلا فانك في الصلوة قال قلت قد سألتك اقيم وانا ماش قلت لي نعم فيجوز ان امشي في الصلوة قال نعم اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك ذلك واذا كبر الامام للركوع كنت معه في الركعة لانه ان ادركته وهو راكع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع **الخامس والتسعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من اذن في مصر من امصار المسلمين سنة وجبت له الجنة **السادس والتسعون** فيه ايضا صحيحا عنه عن احمد بن محمد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن زكريا صاحب السابري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ثلاثة في الجنة على المسك الاذفر مؤذن اذن احتسابا وامام ام قوما وهم به راضون ومملوك يطيع الله ويطيع مولاه **السابع والتسعون** فيه ايضا ضعيفا عنه عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن بكر بن سالم عن سعد الاسكاف قال

سمعت اباجعفر عليه السلم يقول من اذن سبع سنين احتسابا جاء يوم القيمة ولا ذنب له الثامن والتسعون فيه ايضا ضعيفا عن احمد البرقي عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلم قال اخر ما فارقت عليه حبيب قلبي ان قال يا علي اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا التاسع والتسعون فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للمؤذن فيما بين الاذان والاقامة مثل اجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله قال قلت يا رسول الله انهم يجتلدون على الاذان قال كلا انه ياتي على الناس زمان يطرحون الاذان على ضعفائهم وتلك لحوم حرمها الله على النار المائة فيه ايضا ضعيفا عنه عن محمد بن الحسين عن محمد بن علي عن صعصعة بن سلام التميمي عن سعد بن طريف عن ابي جعفر قال من اذن عشر سنين محتسبا يغفر الله له مد بصره وصوته في السماء ويصدقه كل رطب ويابس سمعه وله من كل من يصلي معه في مسجده سهم وله من كل من يصلي بصوته حسنة الحادي بعد المائة فيه ايضا صحيحا عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان من اطول الناس اعناقا يوم القيمة المؤذنين الثاني بعد المائة فيه ايضا موثقا عنه عن معوية بن حكيم عن سليمان بن جعفر عن ابيه قال دخل رجل من اهل الشام على ابي عبد الله عليه السلم فقال له ان اول من سبق الى الجنة بلال قال ولم قال لانه اول من اذن الثالث بعد المائة فيه ايضا موثقا عنه عن محمد بن الحسين عن علي بن اسباط عن علي بن جعفر قال سالت ابا الحسن عم عن الاذان في المنارة اسنة هو فقال انما كان يؤذن للنبي ص في الارض ولم يكن يومئذ منارة الرابع بعد المائة فيه ايضا صحيحا عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن الحسن بن السري عن ابي عبد الله عليه السلم قال السنة ان تضع اصبعيك في اذنيك في الاذان الخامس بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن سعد عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن ذريح المحاربي قال قال لي ابو عبد الله عم صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت السادس بعد المائة فيه ايضا ضعيفا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم والحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسري قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اخاف ان اصلي يوم الجمعة قبل ان تزول الشمس فقال انما ذلك على المؤذنين السابع بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن سعد عن الحسين بن عمرو بن يزيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن مسكان

المؤذن يغفر الله له مد بصره كذا في الفقيه

قال رايت

قال رايت اباعبد الله عليه السلم اذن واقام من غير ان يفصل بينهما بجلوس الثامن بعد المائة فيه ايضا صحيحا عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن حماد بن عثمان عن عبيد بن زرارة عن ابيه قال سالت اباجعفر عم عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض في صلوته فانما الاذان سنة التاسع بعد المائة فيه ايضا صحيحا عنه عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال ليس عليه شيء العاشر بعد المائة فيه ايضا ضعيفا عنه عن ابي الجوزاء المنبه بن عبد الله عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن ابي جعفر عم قال كنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة قال يجزيكم اذان جاركم الحادي عشر بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حماد بن عثمان عن عمران الحلبي قال سالت اباعبد الله عم عن الاذان في الفجر قبل الركعتين او بعدهما فقال اذا كنت اماما تنتظر جماعة فالاذان قبلهما وان كنت وحدك فلا يضرك قبلهما اذنت او بعدهما الثاني عشر بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابي الوليد حفص بن سالم قال سالت اباعبد الله عم اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة ايقوم القوم على ارجلهم او يجلسون حتى يجيء امامهم قال لا بل يقومون على ارجلهم فان جاء امامهم والا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم الثالث عشر بعد المائة فيه ايضا ضعيفا عن محمد بن احمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابي علي صاحب الانماط عن ابي عبد الله عليه السلم او ابي الحسن عليه السلم قال قال يؤذن للظهر على ست ركعات ويؤذن للعصر على ست ركعات بعد الظهر الرابع عشر بعد المائة روى الصدوق ره في الفقيه صحيحا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وآله حضرت الصلوة فاذن جبرئيل عم فلما قال الله اكبر الله اكبر قالت الملائكة الله اكبر الله اكبر فلما قال اشهد ان لا اله الا الله قالت الملائكة خلع الانداد فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قالت الملائكة نبي بعث فلما قال حي على الصلوة قالت الملائكة حث على عبادة ربه فلما قال حي على الفلاح قالت الملائكة افلح من اتبعه الخامس عشر بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم انه قال تؤذن وانت على غير وضوء في ثوب واحد قائما او قاعدا واينما توجهت ولكن اذا اقمت فعلى وضوء متهيئا للصلوة السادس عشر بعد المائة فيه ايضا صحيحا عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلم انه قال يؤذن الرجل وهو جالس ويؤذن وهو راكب السابع عشر بعد المائة فيه ايضا ضعيفا

عن ابي بصير عن احدهما عليهما السلم انه قال ان بلالا كان عبدا صالحا فقال لا اؤذن لاحد
بعد رسول الله صلعم فترك يومئذ حي على خير العمل **السابع عشر بعد المائة** فيه ايضا ضعيفا
عن خالد بن نجيح عنه عليه السلم انه قال الاذان والاقامة مجزومان وفي خبر آخر موقوفان **التاسع عشر**
بعدها فيه ايضا صحيحا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم انه قال لا يجزيك من الاذان الا ما اسمعت
نفسك او فهمته وافصح بالالف والهاء وصل على النبي وآله كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان
او غيره وكلما اشتد صوتك من غير ان تجهد نفسك كان من يسمع اكثر وكان اجرك في ذلك
اعظم **العشرون بعدها** فيه ايضا صحيحا عن معوية بن وهب انه سال ابا عبد الله عليه السلم عن الاذان
فقال اجهر وارفع بصوتك فاذا اقمت فدون ذلك ولا تنتظر باذانك واقامتك الا دخول
وقت الصلوة واحدر اقامتك حدرا **الحادي والعشرون بعدها** فيه ايضا صحيحا عن زرارة عن
الصادق عليه السلم انه قال اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام وقال
علي عليه السلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله يؤمكم اقرأكم ويؤذن لكم خياركم وفي حديث آخر افصحكم
الثاني والعشرون بعدها فيه ايضا صحيحا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم انه قال ان ادنى ما يجزي
من الاذان ان تفتتح الليل باذان واقامة وتفتتح النهار باذان واقامة ويجزيك في سائر الصلوات
اقامة بغير اذان وجمع رسول الله صلعم بين الظهر والعصر بعرفة باذان واحد واقامتين وجمع بين
المغرب والعشاء بجمع اذان واحد واقامتين **الثالث والعشرون** بعدها فيه ايضا صحيحا عن عبد الله
بن سنان عن الصادق عليه السلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وجمع
بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علة باذان واحد واقامتين وروي ان من صلى باذان واقامة
صلى خلفه صفان من الملائكة ومن صلى باقامة بغير اذان صلى خلفه صف واحد وحد الصف
ما بين المشرق والمغرب **الرابع والعشرون** بعدها فيه ايضا ضعيفا عن عباس بن هلال عن ابي
الحسن الرضا عليه السلم انه قال من اذن واقام صلى وراءه صفان من الملائكة فان اقام بغير اذان صلى عن
يمينه واحد وعن شماله واحد ثم قال اغتنم الصفين وفي رواية ابن ابي ليلى عن علي عليه السلم انه قال من
صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة لا يرى طرفاهما ومن صلى باقامة صلى خلفه ملك
الخامس والعشرون بعدها فيه ايضا مرسلا انه قال الصادق عليه السلم من قال حين يسمع اذان الصبح
اللهم اني اسالك باقبال نهارك وادبار ليلك وحضور صلواتك واصوات دعاتك ان تتوب
علي انك انت التواب الرحيم وقال مثل ذلك حين يسمع اذان المغرب ثم مات من يومه او ليلته

مات تائبا

مات تائبا وكان ابن النباح يقول في اذانه حي على خير العمل حي على خير العمل فاذا رآه علي عليه السلم
قال مرحبا بالقائلين عدلا وبالصلوة مرحبا واهلا **السادس والعشرون** بعدها فيه ايضا
صحيحا عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال من سمع المؤذن يقول اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقال مصدقا محتسبا وانا اشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله اكتفي بها عن كل من ابى وجحد واعين بها من اقر وشهد كان له من الاجر
عدد من انكر وجحد وعدد من اقر وشهد وقال ابو جعفر عليه السلم لمحمد بن مسلم يا محمد بن مسلم
لا تدعن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله
عز وجل وقل كما يقول المؤذن **السابع والعشرون** بعدها فيه ايضا ضعيفا عن ابي بصير عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال ان اذنت في الطريق او في بيتك ثم اقمت في المسجد اجزأك
وروي ان من سمع الاذان فقال كما يقول المؤذن زيد في رزقه **الثامن والعشرون** بعدها
فيه ايضا مرسلا عن عبد الله بن علي قال حملت متاعي من البصرة الى مصر فقدمتها فبينا انا في بعض
الطريق فاذا انا بشيخ طويل شديد الادمة ابيض الراس واللحية عليه طمران احدهما اسود و
الآخر ابيض فقلت من هذا فقالوا هذا بلال مولى رسول الله صلعم فاخذت الواحي فاتيته
فسلمت عليه فقلت له السلام عليك ايها الشيخ فقال وعليك السلام قلت يرحمك الله حدثني
بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال وما يدريك من انا فقلت انت بلال مؤذن رسول الله
صلى الله عليه وآله قال فبكى وبكيت حتى اجتمع الناس علينا ونحن نبكي قال ثم قال يا غلام من
اي البلاد انت قلت من اهل العراق قال بخ بخ ثم مكث ساعة ثم قال اكتب يا اخا اهل العراق
بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول المؤذنون امناء المؤمنين على
صلواتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم لا يسالون الله عز وجل شيئا الا اعطاهم ولا يشفعون في شيء
الا شفعوا قلت زدني يرحمك الله قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلى الله
عليه وآله يقول من اذن اربعين عاما محتسبا بعثه الله عز وجل يوم القيمة وله عمل اربعين
صديقا عملا مبرورا متقبلا قلت زدني يرحمك الله قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت
رسول الله صلعم يقول من اذن عشرين عاما بعثه الله عز وجل يوم القيمة وله نور مثل نور السماء
قلت زدني يرحمك الله قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
من اذن عشر سنين اسكنه الله عز وجل مع ابراهيم الخليل في قبته او في درجته قلت زدني يرحمك الله

علي بن محمد عن سهل بن زياد عن ابن محبوب
عن جميل بن صالح عن الحارث كذا في كا

قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من اذن سنة واحدة
بعثه الله عز وجل يوم القيمة وقد غفرت ذنوبه كلها بالغة ما بلغت ولو كانت مثل زنة
جبل احد قلت زدني يرحمك الله قال نعم فاحفظ واعمل واحتسب سمعت رسول الله صلعم
يقول من اذن في سبيل الله صلوة واحدة ايمانا واحتسابا وتقربا الى الله عز وجل غفر الله
ما سلف من ذنوبه ومن عليه بالعصمة فيما بقي من عمره وجمع بينه وبين الشهداء في الجنة قلت
زدني يرحمك الله حدثني باحسن ما سمعت من رسول الله صلعم قال ويحك يا غلام قطعت انياط
قلبي وبكى وبكيت حتى اني والله لرحمته ثم قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلعم
يقول اذا كان يوم القيمة وجمع الله عز وجل الناس في صعيد واحد بعث الله عز وجل الى المؤذنين
بملئكة من نور ومعهم الوية واعلام من نور يقودون جنائب ازمتها زبرجد اخضر وخفافها
المسك الاذفر يركبها المؤذنون فيقومون عليها قياما تقودهم الملائكة ينادون باعلا
صوتهم بالاذان ثم بكى بكاء شديدا حتى انتحب وبكيت فلما سكت قلت مم بكاؤك فقال
ويحك ذكرتني اشياء سمعت حبيبي وصفيي ع يقول والذي بعثني بالحق نبيا انهم ليمرون
على الخلق قياما على النجائب فيقولون الله اكبر الله اكبر فاذا قالوا ذلك سمعت لامتي ضجيج له
فسأله اسامة بن زيد عن ذلك الضجيج ما هو فقال الضجيج التسبيح والتحميد والتهليل فاذا قالوا
اشهد ان لا اله الا الله قالت امتي اياه كنا نعبد في الدنيا فيقال صدقتم فاذا قالوا اشهد ان
محمدا رسول الله قالت امتي هذا الذي اتانا برسالة ربنا جل جلاله وآمنا به ولم نره فيقال لهم
صدقتم هذا الذي ادى اليكم الرسالة من ربكم وكنتم به مؤمنين فحقيق على الله عز وجل ان
يجمع بينكم وبين نبيكم فينتهي بهم الى منازلهم وفيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر ثم نظر الي فقال ان استطعت ولا قوة الا بالله ان لا تموت الا وانت مؤذن
فافعل فقلت يرحمك الله تفضل علي واخبرني فاني فقير محتاج وادّ الي ما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وآله فانك قد رأيته ولم اره وصف لي كيف وصف لك رسول الله صلى الله عليه وآله
بناء الجنة فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم سمعت رسول الله صلعم يقول ان سور الجنة لبنة
من ذهب ولبنة من فضة ولبنة من ياقوت وملاطها المسك الاذفر وشرفها الياقوت
الاحمر والاخضر والاصفر قلت فما ابوابها قال ان ابوابها مختلفة باب الرحمة من ياقوت
حمراء قلت فما حلقته فقال ويحك كف عني فقد كلفتني شططا قلت ما انا بكاف عنك

حتى تؤدي الي ما سمعت من رسول الله صلعم قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما باب الصبر فباب
صغير مصراع واحد من ياقوتة حمراء لا حلق له واما باب الشكر فانه من ياقوتة بيضاء ولها مصراعان
مسيرة ما بينهما مسيرة خمسمائة عام له ضجيج وحنين يقول اللهم جئني باهلي قال قلت هل يتكلم
الباب قال نعم ينطقه الله ذو الجلال والاكرام واما باب البلاء قلت اليس باب البلاء هو باب
الصبر قال لا قلت فما البلاء قال المصائب والاسقام والامراض والجذام وهو باب من ياقوتة صفراء
مصراع واحد ما اقل من يدخل فيه قلت يرحمك الله زدني وتفضل علي فاني فقير فقال يا غلام
لقد كلفتني شططا اما الباب الاعظم فيدخل منه العباد الصالحون وهم اهل الزهد والورع
والراغبون الى الله عز وجل المستأنسون به قلت يرحمك الله فاذا دخلوا الجنة فماذا يصنعون
قال يسيرون على نهرين في مصاف في سفن الياقوت مجاذيفها اللؤلؤ فيها ملائكة من
نور عليهم ثياب خضر شديدة خضرتها قلت يرحمك الله هل يكون من النور اخضر قال ان الثياب
خضر ولكن فيها نور من نور رب العالمين جل جلاله ليسيروا على حافتي ذلك النهر قلت فما اسم
ذلك النهر قال جنة المأوى قلت هل وسطها غير هذا قال نعم جنة عدن وهي في وسط الجنان
واما جنة عدن فسورها ياقوت احمر وحصاؤها اللؤلؤ قلت فهل فيها غيرها قال نعم جنة
الفردوس قلت وكيف سورها قال ويحك كف عني حرت على قلبي قلت بل انت الفاعل بي
ذلك قلت ما انا بكاف عنك حتى تتم لي الصفة وتخبرني عن سورها قال سورها نور قلت
الغرف التي فيها قال من نور رب العالمين عز وجل قلت زدني يرحمك الله قال ويحك الى هذا
انتهى بنا رسول الله صلعم طوبى لك ان انت وصلت الى ما له هذه الصفة وطوبى لمن يؤمن بهذا قلت
يرحمك الله انا والله من المؤمنين بهذا قال ويحك انه من يؤمن او يصدق بهذا الحق والمنهاج ولم
يرغب في الدنيا ولا في زهرتها وحاسب نفسه قلت انا مؤمن بهذا قال صدقت ولكن قارب و
سدد ولا تأيس واعمل ولا تفرط وارج وخف واحذر ثم بكى وشهق ثلث شهقات فظننا انه قد
مات ثم قال فداكم ابي وامي لو رأيتم محمدا لعرفت عينه حين تسألون عن هذه الصفة ثم قال النجا النجا
الوحا الوحا الرحيل الرحيل العمل العمل واياكم والتفريط واياكم والتفريط ثم قال ويحكم اجعلوني في
حل مما فرطت فقلت له انت في حل مما فرطت جزاك الله الجنة كما اديت وفعلت الذي يجب
عليك ثم ودعني وقال اتق الله وأد الى امة محمد صلعم ما اديت اليك فقلت له افعل ان شاء الله فقال
استودع الله دينك وامانتك وزودك التقوى واعانك على طاعته بمشيته ثم ذكر الصدوق ره

انه قد اذن رسول الله صلعم وكان يقول اشهد انى رسول الله وقد كان يقول فيه اشهد ان
محمدا رسول الله صلعم لان الاخبار قد وردت بهما جميعا وكان لرسول الله صلعم مؤذنان احدهما
بلال والاخر ابن ام مكتوم وكان ابن ام مكتوم اعمى وكان يؤذن قبل الصبح وكان بلال يؤذن
بعد الصبح فقال النبى صلعم ان ابن ام مكتوم يؤذن بليل فاذا سمعتم اذانه فكلوا واشربوا حتى
تسمعوا اذان بلال فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته وقالوا انه قال ان بلالا يؤذن بليل
فاذا سمعتم اذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم وروى انه لما قبض النبى صلعم
امتنع بلال من الاذان وقال لا اؤذن لاحد بعد رسول الله صلعم وان فاطمة عم قالت ذات
يوم انى اشتهى ان اسمع صوت مؤذن ابى عم بالاذان فبلغ ذلك بلالا فاخذ فى الاذان فلما
قال الله اكبر الله اكبر ذكرت اباها صلعم وايامه فلم تتمالك من البكاء فلما بلغ الى قوله اشهد ان محمدا
رسول الله صلعم شهقت فاطمة عليها السلم شهقة وسقطت لوجهها وغشى عليها فقال الناس لبلال
امسك يا بلال فقد فارقت ابنة رسول الله صلعم الدنيا وظنوا انها قد ماتت فقطع اذانه ولم يتمه
فافاقت فاطمة عم وسالته ان يتم الاذان فلم يفعل وقال لها يا سيدة النسوان انى اخشى عليك مما
تنزلينه بنفسك اذا سمعت صوتى بالاذان فاعفته عن ذلك **التاسع والعشرون بعدها** فيه
ايضا رسلا انه قال الصادق عم ليس على النساء اذان ولا اقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا استلام
الحجر ولا دخول الكعبة ولا الهرولة بين الصفا والمروة ولا الحلق انما يقصرن من شعورهن ويكفى
انه يكفيها من التقصير مثل طرف الانملة وفى خبر آخر قال الصادق عم ليس على المراة اذان ولا
اقامة اذا سمعت اذان القبيلة ويكفيها الشهادتان ولكن اذا اذنت واقامت فهو افضل
وليس فى صلوة العيدين اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس وقال الصادق عم اذا تغولت
لكم الغول فاذنوا وقال عم المولود اذا ولد يؤذن فى اذنه اليمنى ويقام فى اليسرى وقال عم
من لم ياكل اللحم اربعين يوما ساء خلقه ومن ساء خلقه فاذنوا فى اذنه وقال عم انه كان
اسم النبى يكرر فى الاذان واول من حذفه ابن اروى وروى انه كان بالمدينة اذا اذن المؤذن
يوم الجمعة نادى مناد حرم البيع لقول الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلوة من
يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع **الثلثون بعدها** فيه ايضا حسنا فيما ذكره
الفضل بن شاذان رحمه من العلل عن الرضا عليه السلم انه قال انما امر الناس بالاذان لعلل
كثيرة منها ان يكون تذكيرا للناس وتنبيها للغافل وتعريفا لمن جهل الوقت واشتغل عنه

ويكون

ويكون المؤذن بذلك داعيا الى عبادة الخالق ومرغبا فيها مقرا له بالتوحيد مجاهرا بالايمان
معلنا بالاسلام مؤذنا لمن يتناساها وانما يقال له مؤذن لانه يؤذن بالاذان بالصلوة وانما
بدا بالتكبير وختم بالتهليل لان الله عز وجل اراد ان يكون الابتداء بذكره واسمه واسم الله
فى التكبير فى اول الحرف وفى التهليل فى آخره وانما جعل مثنى مثنى ليكون تكرارا فى اذان المستمعين
مؤكدا عليهم ان سهى احد عن الاول لم يسه عن الثانى ولان الصلوة ركعتان ركعتان فلذلك
جعل الاذان مثنى مثنى وجعل التكبير فى اول الاذان اربعا لان اول الاذان انما يبدو غفلة
وليس قبله كلام ينبه المستمع له فجعل الاولتان تنبيها للمستمعين لما بعده فى الاذان وجعل
بعد التكبير الشهادتان لان اول الايمان هو التوحيد والاقرار لله تبارك وتعالى بالوحدانية
والثانى الاقرار للرسول صلعم بالرسالة وان طاعتهما ومعرفتهما مقرونتان ولان اصل الايمان انما
هو الشهادتان فجعل شهادتين شهادتين كما جعل فى ساير الحقوق شاهدان فاذا اقر العبد
لله عز وجل بالوحدانية واقر للرسول صلعم بالرسالة فقد اقر بجملة الايمان لان اصل الايمان انما
هو بالله وبرسوله وانما جعل بعد الشهادتين الدعاء الى الصلوة لان الاذان انما وضع لموضع
الصلوة وانما هو نداء الى الصلوة فى وسط الاذان ودعاء الى الفلاح والى خير العمل وجعل ختم الكلام
باسمه كما فتح باسمه **الحادى والثلثون** بعدها روى ثقة الاسلام فى الكافى حسنا عن على بن ابرهيم
عن ابيه عن ابن ابى عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة او الفضيل عن ابى جعفر عليه السلم قال لما اسرى
برسول الله صلعم الى السماء فبلغ الى البيت المعمور وحضرت الصلوة فاذن جبرئيل عم واقام
فتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وصف الملئكة والنبيون خلف محمد صلى الله عليه وآله
الثانى والثلثون بعدها فيه حسنا عن على بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز
عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلم اذا اذنت فافصح بالالف والهاء وصل على النبى كلما ذكرته
او ذكره ذاكر فى اذان او غيره صلى الله عليه وآله **الثالث والثلثون** بعدها فيه حسنا عنه عن
ابيه عن ابن ابى عمير عن حماد عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم قال اذا اذنت واقمت صلى خلفك
صفان من الملائكة واذا اقمت صلى خلفك صف من الملئكة **الرابع والثلثون** فيه حسنا عن على
بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن حماد عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم قال قلت له يؤذن الرجل
وهو على غير القبلة قال اذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا باس **الخامس والثلثون** بعدها
فيه صحيحا عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن ابان بن

عثمن عن ابي مريم الانصاري قال سمعت اباعبد الله عليه السلم يقول اقامة المراة ان تكبر وتشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله **السادس والثلثون** بعدها فيه ضعيفا عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن ابيه ابن ابي نجران رفعه قال قال ثلثة يوم القيمة على كثبان المسك احدهم
مؤذن اذن احتسابا **السابع والثلثون** بعدها فيه صحيحا عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال كان
رسول الله صلعم اذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقوله في كل شيء **الثامن والثلثون** بعد
المائة فيه صحيحا عن جماعة عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن سليمن الجعفري
قال سمعته يقول اذن في بيتك فانه يطرد الشيطان ويستحب من اجل الصبيان هذا ما وصل الينا
من الاخبار واما ما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم ففي المختلف مسئلة اوجب الشيخان
الاذان والاقامة في صلوة الجماعة واختاره ابن البراج وابن حمزة واوجبهما السيد المرتضى
في الجمل على الرجال دون النساء في كل صلوة الجماعة في سفر او حضر في الفجر والمغرب وصلوة الجمعة
واوجب الاقامة خاصة على الرجال كل فريضة وقال ابن الجنيد الاذان والاقامة واجب على
الرجال للجمع والانفراد والسفر والحضر في الفجر والمغرب والجمعة يوم الجمعة والاقامة في
باقي الصلوات المكتوبات التي تحتاج الى التنبيه على اوقاتها وجعلهما ابو الصلاح شرطا
في الجماعة وللشيخ قول اخر ذهب اليه في الخلاف انهما من المستحبات ليسا بواجبين في جميع
الصلوة جماعة صليت او فرادى وهو الذي اختاره السيد المرتضى في المسائل الناصرية قال
السيد واختلف قول اصحابنا في الاذان والاقامة فقال قوم انهما من السنن المؤكدة في
جميع الصلوة وليسا بواجبين وان كان واجبين في صلوة الجماعة في الفجر والمغرب وصلوة
الجمعة اشد تاكيدا وهذا الذي اختاره واذهب اليه وذهب بعض اصحابنا الى انهما واجبان
على الرجال خاصة دون النساء في كل صلوة جماعة في سفر او حضر ويجبان عليهم جماعة وفرادى
في الفجر والمغرب وصلوة الجمعة والاقامة دون الاذان تجب عليهم في باقي الصلوة المكتوبات
وجعل في الجمل قوله في المسائل الناصرية رواية وقال ابن ابي عقيل من ترك الاذان والاقامة
متعمدا بطلت صلوته الا الاذان في الظهر والعصر والعشاء الاخرة فان الاقامة مجزية عنه ولا
اعادة عليه في تركه فاما الاقامة فانه ان تركها متعمدا بطلت صلوته وعليه الاعادة والحق عندي
اختيار الشيخ في الخلاف والمرتضى في المسائل الناصرية وهو مذهب ابن ادريس وسلار لنا الاصل

عدم الوجوب

عدم الوجوب وبراءة الذمة ولان لازم وجوبهما منتف فينتفي الوجوب اما المقدمة الاولى فلان العلم
بوجوبهما منتف قطعا وهو اللازم للوجوب اما اولا فلقبح التكليف بالظن واما ثانيا فلانه مما يعم به
البلوى ومثل هذا اذا اوجب وجب العلم به واما الثانية فظاهرة ولان القول بالوجوب مع القول
بان المؤذن امين مما لا يجتمعان والثاني ثابت فالاول منتف اما عدم الاجتماع فلان الامين
لا يجب عليه قبول الامانة واما ثبوت الثاني فلقوله عليه السلم الائمة ضمناء والمؤذنون امناء وما رواه عبد الله
بن علي الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم عن ابيه عليهما السلم انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة ولم
يؤذن وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة
واحدة بغير اذان وهذا يقتضي عدم وجوب الاذان مطلقا اذ لو وجب لصلوته لما تركه عليه السلم
ويؤيد ذلك ما رواه عمر بن يزيد في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الاقامة بغير اذان في
المغرب فقال ليس به باس وما احب ان يعتاد وفي الصحيح عن زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن رجل
نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض في صلوته فانما الاذان سنة والاستدلال بهذا
الحديث يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان لفظة انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان لفظة ان للاثبات
وما للنفي حالة الافراد فكذا حالة التركيب والا لكان تركيب اللفظ مع غيره مخرجا له عن الحقيقة وذلك
باطل قطعا فاما ان يتواردا على محل واحد فيلزم التناقض المحال او يكون الاثبات راجعا الى غير
المذكور والنفي راجعا الى المذكور وهو باطل اتفاقا فتعين العكس وهو الحصر بعينه الثانية لفظ السنة
مشترك بين الندب وما استفيد من سنة النبي صلى الله عليه وآله والمراد بها هنا الاول لانها المناسب للحكم
دون الثاني الثالثة اختلف علماؤنا في قولين احدهما ان الاذان والاقامة سنتان في جميع المواطن
وهو الذي اخترناه والثاني انهما واجبان في بعض الصلوة على ما فصلناه القول باستحباب الاذان
في كل المواطن ووجوب الاقامة في بعضها خارق للاجماع وخرق الاجماع باطل اذا ثبت هذه المقدمات
فنقول ثبت بنصوص الحديث ان الاذان مستحب في كل المواطن عملا بالحصر فاذا كان الاذان مستحبا في كل موضع
فكذا الاقامة والا لزم خرق الاجماع احتج الشيخان والسيد بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلم قال سالته
ايجزي اذان واحد قال ان صليت جماعة لم يجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرا تخاف
ان يفوتك يجزيك اقامة الا في الفجر والمغرب فانه ينبغي ان يؤذن فيهما ويقيم من اجل انه لا يقصر فيهما
كما يقصر في ساير الصلوات وعن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا يصل الغداة والمغرب الا
باذان واقامة ورخص في ساير الصلوات بالاقامة والاذان افضل والجواب الطعن في سند الحديثين

فان في الاول علي بن ابي حمزة وفي الثاني زرعة وسماعة وكلهم واقفية مسئلة قال الشيخ
في المبسوط لا فرق بين ان يكون الاذان في المنارة او على الارض مع انه قال يستحب ان يكون
المؤذن على موضع مرتفع والوجه استحبابه في المنارة اما اولا فللامر بوضع المنارة مع
حائط المسجد غير مرتفعة روى السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلم ان عليا عم
مر بمنارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد ولولا استحباب
الاذان فيها لكان الامر بوضعها عبثا واما ثانيا فلما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم
قال كان طول حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قامة فكان يقول لبلال اذا دخل الوقت
يا بلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان فان الله تعالى قد وكل بالاذان ريحا ترفعه الى
السماء فان الملائكة اذا سمعوا الاذان من اهل الارض قالوا هذه اصوات امة محمد صلى الله عليه
وآله بتوحيد الله عز وجل ويستغفرون لامة محمد صلعم حتى يفرغوا من تلك الصلوة مسئلة
قال الشيخ في المبسوط لو اذنت المراة للرجال جاز لهم ان يعتدوا به ويقيموا الا انه لا مانع منه والوجه
المنع اما اولا فلانه ليس مستحبا لهن فلا يتادى المستحب فلا يسقط به التكليف بالمستحب لعدم
المساواة بين ما لا يستغرق زايدا على حسنه وبين ما له ذلك واما ثانيا فلان صوتهن عورة فيكون
منهيا عنه والنهي يدل على الفساد اللهم الا ان يخصص الشيخ الرجال بالاقارب الذين يجوز لهم سماع
صوت المراة مسئلة قال السيد المرتضى في المصباح والجمل لا يجوز الاقامة الا على وضوء واستقبال
القبلة والوجه الاستحباب لنا ان الاقامة في نفسها مستحبة فلا يعقل وجوب صفتها احتج
السيد بما رواه ابن سنان في الصحيح عن الصادق عليه السلم قال لا باس ان تؤذن وانت على غير
طهور ولا تقيم الا وانت على وضوء والجواب الحمل على الاستحباب مسئلة قال المفيد لا يجوز
ان يتكلم في الاقامة وبه قال السيد في الجمل والوجه الكراهة لنا انه عبادة مستحبة فلا تجب
كيفيتها ولما رواه حماد بن عثمان في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم بعد
ان يقيم الصلوة قال نعم وفي الصحيح عن محمد الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم
في اذانه او في اقامته فقال لا باس وعن الحسن بن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول
لا باس ان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء احتج المفيد بما رواه عمرو بن ابي
نصر في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلم يتكلم الرجل في الاذان فقال لا باس قلت في الاقامة
قال لا وعن ابي هرون المكفوف قال قال ابو عبد الله يا باهرون الاقامة من الصلوة واذا اقمت

فلا تتكلم

فلا تتكلم ولا تومي بيدك والجواب المراد بذلك المبالغة في كراهة الكلام دون الحظر لما تقدم من
الاخبار مسئلة قال المفيد لا يجوز الاقامة الا وهو قائم متوجه الى القبلة مع الاختيار والوجه
الاستحباب في الوجه لا استحباب الذي الكيفية مما لا اجتماعات والاول ثابت بما تقدم فيثبت
الثاني احتج بما رواه ابو بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا باس ان تؤذن راكبا او ماشيا او على غير
وضوء ولا تقيم وانت راكب او جالس الا من علة او تكون في ارض ملصقة والجواب الحمل على الاستحباب
مسئلة قال الشيخ في النهاية من ترك الاذان والاقامة متعمدا ودخل في الصلوة فلينصرف وليؤذن
وليقم ما لم يركع ثم يستانف الصلوة وان تركهما ناسيا حتى دخل في الصلوة ثم ذكر مضى في صلوته ولا
اعادة عليه وهو قول ابن ادريس قال في النسيان بل لا يجوز له الرجوع كما جاز له في العمد واطلق في
المبسوط فقال متى دخل منفردا في الصلوة من غير اذان واقامة استحب له الرجوع ما لم يركع ويؤذن ويقيم
ويستقبل الصلوة فان ركع مضى في صلوته ولم يفرق بين العمد والنسيان وقال ابن ابي عقيل من نسي
الاذان في صلوة الصبح او المغرب حتى اقام رجع فاذن واقام ثم افتتح الصلوة وان ذكر بعد ما دخل في
الصلوة انه قد نسي الاذان قطع الصلوة واذن واقام ما لم يركع فان كان قد ركع مضى في صلوته
ولا اعادة عليه وكذلك ان سهى عن الاقامة من الصلوات كلها حتى دخل في الصلوة رجع الى الاقامة
ما لم يركع وان كان قد ركع مضى في صلوته ولا اعادة عليه الا ان يكون تركه متعمدا استخفافا فعليه
الاعادة وقال ابن الجنيد من نسي الاذان والاقامة في الفجر والمغرب او الاقامة في غيرهما رجع ما لم يقرا
عامة السورة وان كان لما سمع قول المؤذن قال مثل قوله اجزاه ذلك ولم يقطع الصلوة ولو كان في
اخر الوقت فخاف ان قطع ورجع الى الاذان والاقامة ان تفوته الصلوة او بعضها او خاف على نفسه
اجزاه ان يكبر بالقصر ويشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مرة مرة ومضى في صلوته
قال السيد المرتضى في المصباح لو تركهما ناسيا وصلى تداركهما ما لم يركع واستقبل صلوته
استحبابا وهو الاقوى عندي لنا انهما من وكيد السنن والمحافظة عليهما يقتضي تداركهما
مع النسيان باستيناف الصلوة بعد الاتيان بهما لان النسيان محل العذر ومع الركوع يمضي في
صلوته لانه اتى باعظم الاركان لها فلا يبطله ومع تعمد الترك يكون قد دخل في الصلوة دخولا
مشروعا غير مريد للفضيلة فلا يجوز له الابطال لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وبه يظهر الفرق بين
العامد والناسي وما رواه الحسن بن علي بن يقطين في الصحيح قال سالت ابا الحسن عليه السلم عن
الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم

يكن قد فرغ من صلوته فليمض قال هذا الحديث لا يصح مطلوبكم من التفصيل الى العادة قبل
الركوع والامام بعده فمايدل عليه الحديث وهو الاطلاق في الاعادة على تقدير عدم الفراغ الشامل
لما بعد الركوع كثيرا وللما قبله مما تقولون به وما تذهبون اليه من التفصيل لا يدل الحديث
عليه لانا نقول لا استبعاد في حمل المطلق على المقيد وعدم الفراغ كما يتناول ما بالصلاحية
قبل الركوع كذا بعده لكن حمل على الاول للاجماع اذ لا قايل بالاعادة قبل بعد الركوع ويويد هذا
التفصيل ما رواه الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا افتتحت الصلوة ونسيت ان
تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف فاذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت
فاتم على صلوتك احتج الشيخ بما رواه زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له رجل ينسى الاذان
والاقامة حتى يكبر قال يمضي على صلوته ولا يعيد وعن ابي الصباح عن ابي عبد الله ع قال سالته
عن رجل نسي الاذان حتى صلى قال لا يعيد والجواب عن الاول بمنع صحة السند فان في طريقه ابا
جميلة وابن بكير وهما ضعيفان على انه محمول على عدم الوجوب اذ المندوب المامور به لولا
ورود الشرع بتركه لدخل في الواجب وعن الثاني انا نقول بموجبه اذ لفظة صلى حقيقة في الفعل
الاتي به كملا وفي رواية زكريا بن آدم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلم جعلت فداك كنت في
صلوتي فذكرت في الركعة الثانية وانا في القراءة اني لم اقم فكيف اصنع قال اسكت على موضع
قراءتك وقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة ثم امض في قراءتك وصلوتك وفي الصحيح عن
محمد بن مسلم عن الصادق ع في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان ذكر
قبل ان يقرأ فليصل على النبي ص وان كان قد قرأ فليتم صلوته وحمل الشيخ هذه الرواية على
الاستحباب مسئلة قال الشيخ في النهاية لا يجوز التثويب في الاذان فان اراد المؤذن اشعار قوم
بالاذان جاز له تكرار الشهادتين دفعتين ولا يجوز قول الصلوة خير من النوم في الاذان فمن
فعل ذلك كان مبدعا والبحث هنا في مقامين الاول في حقيقة التثويب في الترجيع قال
في المبسوط الترجيع غير مسنون في الاذان وهو تكرار التكبير والشهادتين في اول الاذان فان
اراد تنبيه غيره جاز تكرار الشهادتين والتثويب مكروه وهو قول الصلوة خير من النوم في صلوة
الغداة والعشاء الاخرة وما عداهما لا خلاف في انه لا تثويب فيهما ومثله قال في الخلاف الا انه قال
الترجيع تكرار الشهادتين والتكبير فيكون الترجيع قول الصلوة خير من النوم بعد حي على الفلاح
وقال ابن ادريس التثويب تكرار الشهادتين دفعتين لانه ماخوذ من ثاب اذا رجع وابن ابي

ابي عقيل فسر التثويب بقول الصلوة خير من النوم وبقول الشيخ في المبسوط قال ابن البراج المقام
الثاني هل التثويب والترجيع محرمان او مكروهان اختلف علماؤنا على قولين بعد اتفاقهم على اباحة
التثويب للتقية والترجيع لمن اراد الاشعار فقول الشيخ في النهاية يشعر بالتحريم فيهما وهو اختيار
ابن ادريس وابن حمزة وقال في الخلاف لا يستحب التثويب في خلال الاذان ولا بعده وهو قول
الصلوة خير من النوم في جميع الصلوة ثم قال التثويب في اذان عشاء الاخرة بدعة وقال ايضا
لا يستحب الترجيع في الاذان وهو تكرار الشهادتين مرتين اخريين وفي المبسوط الترجيع غير
مسنون والتثويب مكروه وقال السيد في الانتصار بكراهة التثويب وفي المسائل الناصرية
والمشهور التحريم لنا ان الاذان عبادة متلقاة من الشرع فالزيادة عليها بدعة كالنقصان
ولا خلاف عندنا في ان التثويب والترجيع زيادة غير مشروعة فيكون بدعة وكل بدعة
حرام اذ الحكم باستحباب ما لم يثبت استحبابه حكم بالباطل وما رواه معوية بن وهب قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن التثويب الذي يكون بين الاذان والاقامة فقال ما نعرفه
مسئلة لا يجوز الاذان والاقامة قبل دخول وقت الصلوة اجماعا الا الصبح فان الشيخ
برواكثر علمائنا على جواز تقديمه على وقته واعادته بعد ذلك ومنع ابن ادريس من تقديمه
فيه ايضا وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى في المسائل الناصرية لنا ان فيه فائدة تنبيه النايم
للتاهب للصلوة وتطهير الجنب وامتناع اكل الصايم وجماعه فكان جايزا وما رواه ابن سنان
في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له ان لنا مؤذنا يؤذن بليل فقال اما ان ذلك ينفع
الجيران لقيامهم الى الصلوة واما السنة فانه يؤذن من طلوع الفجر فلا يكون بين الاذان والاقامة
الا الركعتان وفي الصحيح عن ابن سنان قال سالته عن النداء قبل طلوع الفجر فقال لا باس فاما
السنة مع الفجر وان ذلك لينتفع الجيران يعني قبل الفجر قال ابن ابي عقيل الاذان عند آل الرسول عليهم السلم
للصلوة الخمس بعد دخول وقتها الا الصبح فانه جايز ان يؤذن لها قبل دخول وقتها بذلك تواترت الاخبار
عنهم ع وقالوا كان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذنان احدهما بلال والاخر ابن ام مكتوم وكان اعمى
وكان يؤذن قبل الفجر ويؤذن بلال اذا طلع الفجر وكان ع يقول اذا سمعتم اذان بلال فكفوا عن
الطعام والشراب ونقل هذا الشيخ حجة واذا ثبت ان ذلك في زمن رسول الله ص وجب اعتقاد
مشروعيته قال السيد المرتضى قد اختلف الرواية عندنا في هذه المسئلة فروي انه لا يجوز الاذان للصلوة
قبل دخول وقتها على كل حال وروي انه يجوز ذلك في صلوة الفجر خاصة وقال ابو حنيفة ومحمد و

نوري لا يوذن الفجر حتى يطلع الفجر وقال مالك وابو يوسف والاوزاعي والشافعي يوذن للفجر قبل طلوع
الفجر والدليل على صحة مذهبنا ان الاذان دعاء الى الصلوة وعلم على حضورها فلا يجوز قبل وقتها لانه
وضع للشي في غير موضعه وايضا ما روى من ان بلالا اذن قبل طلوع الفجر فامر النبي صلى الله عليه وآله
ان يعيد الاذان وروى عياض بن عامر عن بلال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا تؤذن حتى
تستبين لك الفجر هكذا ومد يده عرضا والجواب المنع من حصر فائدة الاذان في اعلام وقت الصلوة بل قد
ذكرنا فوايده قبل طلوع الفجر قال المفيد الاذان الاول لتنبيه النايم وتاهب الصلوة بالطهور و
نظر الجنب في طهارته ثم يعاد بعد الفجر ولا يقتصر على ما تقدم اذ ذاك بسبب غير الدخول في الصلوة
وهذا الدخول فيها وعن الحديث الثالث بانا نقول بموجبه اذ يستحب للمؤذن اعادة اذانه وعن الثالث
بانه عليه السلم يامره بذلك لان ابن ام مكتوم كان يؤذن قبل الفجر فجعل اذان بلال علامة على طلوعه مسئلة
المشهور تحريم اخذ الاجر على الاذان نعم سوغ اصحابنا اخذ الرزق عليه من بيت المال او من خاص
الامام وقال السيد المرتضى في المصباح يكره اخذ الاجر على الاذان فان اراد بالكراهة التحريم او اراد
بالاجرة ما سوغناه من الرزق فهو حق والا كان ممنوعا لنا انها عبادة دينية فلا يجوز اخذ الاجر
عليها وما رواه ابن بابويه قال رأى امير المؤمنين عليه السلم رجلا فقال يا امير المؤمنين والله اني
لاحبك فقال له ولكني ابغضك قال ولم قال لانك تبغي في الاذان كسبا وتاخذ على تعليم القران
اجرا لا يقال هذا الحديث مرسل فلا حجة وايضا فان البغضة لا يستلزم التحريم وايضا ان البغضة
لو استلزمت التحريم لكن لا تدل على تحريم الكسب على الاذان لا غير بل على مجموع الامرين وهو الكسب
على الاذان واخذ الاجرة على تعليم القران فجاز استناد البغضة الى الامر الثاني او الى الهيئة الاجتماعية
وايضا هذا الحديث يدل على تحريم الكسب مطلقا وانتم لا تقولون به اذ لا يجوز عندكم اخذ الرزق
عليه من بيت المال وهو نوع من الكسب فان ادعيتم عموم تحريم الرزق من بيت المال والا
سقط الاستدلال به لانا نقول اما الاول فانه وان كان مرسلا لكن الشيخ ابو جعفر بن
بابويه من اكابر علمائنا وهو مشهور بالصدق والثقة والظاهر من حاله انه لا يرسل الا مع
غلبة ظنه بصحة الرواية فحصل الظن بهذه الرواية فتعين العمل بها خصوصا وقد اعتضدت
بفتوى الاصحاب الا من شذ واما الثاني فان بغضة المؤمن حرام فلولا اقدامه على ما لا يسوغ
شرعا لما حل له عليه السلم البغض له واما الثالث فلان اخذ الكسب على الاذان لو لم يكن محرما لما
جاز الجمع بينه وبين اخذ الاجر على تعليم القران في التعليل اذ يقبح التوعد على المباح منضما

على المحرم واما الرابع فان مقتضى الحديث تحريم الكسب مطلقا لكن خرج عنه الرزق من بيت المال به
بالاجماع فيبقى الباقي على اطلاقه مسئلة المشهور ان عدد فصول الاذان ثمانية عشر فصلا وقال
الشيخ في المبسوط والخلاف من اصحابنا من جعل فصول الاقامة مثل فصول الاذان وزاد فيها قد قامت
الصلوة مرتين ومنهم من جعل في اخرها التكبير اربع مرات وقال ابن الجنيد التهليل في اخر الاقامة
واحدة اذا كان المقيم قد اتى بها بعد الاذان فان كان قد اتى بها بغير اذان ثنى لا اله الا الله في
اخرها لنا ما رواه اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول الاذان والاقامة خمسة و
ثلاثون حرفا فعد ذلك بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا
مسئلة منع ابن الجنيد من الاعتداد باذان الفاسق والمشهور خلافه لنا انه مسلم مكلف
مؤمن يصح منه الاذان لنفسه فيصح الاعتداد باذانه كغيره احتج بان المؤذن امين والفاسق ليس
محلا للامانة والجواب المنع من كونه امينا مطلقا بل اذا عرف دخول الوقت خرج من حد الامانة
ونحن لا نرجع الى قوله في دخول الوقت مسئلة قال الشيخان والسيد المرتضى وابن الجنيد
اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة حرم الكلام الا بما يتعلق بالصلوة من تقديم امام او تسوية صف
لما رواه ابن ابي عمير قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن
قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من ليس لهم امام فلا
باس ان تقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان وعن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا قال المؤذن
قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام والحق ان ذلك هو المكروه
شديد الكراهة لحديث حماد بن عثمان الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يتكلم بعد
ما يقيم الصلوة قال نعم وفي التذكرة بهذه العبارة مباحث الاذان والاقامة اربعة الاول الماهية
مسئلة الاذان لغة الاعلام وشرعا الاعلام باوقات الصلوات بالفاظ مخصوصة وهو
عند اهل البيت عليهم السلم مستفاد من الوحي على لسان جبرئيل ع تلقينا لقول الصادق ع لما هبط
جبرئيل ع بالاذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان راسه في حجر علي ع فاذن جبرئيل عليه السلم
واقام فلما انتبه رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي سمعت قال نعم قال حفظت قال نعم قال
ادع بلالا فعلمه فدعا علي ع بلالا فعلمه ولانه امر مشروع مأمور به من النبي صلى الله عليه وآله
وقد قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان امور الشرع غير منوطة بالعقل
والفطرة البشرية بعجز عن ادراكها ولا يعلمها مفصلة الا الله فلا خيرة فيها للنبي عليه السلم وكان

في التذكرة

ماهو اقل منها ذكره مستفادا من الوحي فكيف المنام واطبق الجمهور على ان محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربه قال حدثني ابي عبد الله بن زيد قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وآله بالناقوس يعمل ليضرب به لجمع الناس للصلوة طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده قلت يا عبد الله ابتبيع الناقوس فقال وما تصنع به قلت ندعو به الى الصلوة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت له بلى فقال تقول الى اخر الاذان ثم استاخر عني غير بعيد ثم قال تقول اذا قمت الى الصلوة الله اكبر الى اخر الاقامة فلما اصبحت اتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته بما رايت فقال انها رؤيا حق ان شاء الله تعالى فقم مع بلال فالق عليه ما رايت فليؤذن به فانه اندى منك صوتا فقمت مع بلال فجعلت القيه عليه ويؤذن به وهذا الحديث مدفوع من وجوه ا اختلاف الروايات فيه فان بعضهم روى ان عبد الله بن زيد لما امر النبي صلعم بتعليم بلال قال انا الذي رايته واريد ان اكون انا فقال فاذن انت قال فاذن له فاذن ب شهادة المرء لنفسه غير مسموعة وهذا منصب جليل فلا يسمع قوله عن نفسه فيه ج كيف يصح ان يامر النبي ع بالناقوس مع انه صلى الله عليه وآله نسخ شريعة عيسى د كيف امر بالناقوس ثم رجع عنه ان كان الامر به مصلحة استحال نسخه قبل فعله والا استحال امره به ه ان كان امره بالناقوس بالوحي لم يكن لغيره الا بوحي مثله فان كان الاذان بوحي فهو المطلوب والا لزم الخطاء وان لم يكن الامر بالناقوس بالوحي كان منافيا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى و كيف يصح اسناد هذه العبادة التي تعم بها البلوى المؤبدة الموضوعة علامة على اشرف العبادات واهمها الى منام من يجوز عليه الغلط والنبي ع لم يكن عليه ولا على اجلاء الصحابة ح اهل البيت عليهم السلام اعرف بمواقع الوحي والتنزيل وقد نصوا على انه بوحي وقال الباقر عليه السلام لما اسري برسول الله صلعم فبلغ البيت المعمور حضرت الصلوة فاذن جبرئيل ع واقام فتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله فصف الملائكة والنبيون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ومثل هذا الذي تعبد به الملائكة وغيرهم يستحيل استناده الى الاجتهاد الذي يجوز وقوعه على النبي عليه السلام مسئلة والاذان من وكيد السنن اجماعا قال رسول الله صلعم ثلاثة على كثبان المسك يوم القيمة يغبطهم الاولون والاخرون رجل ينادي بالصلوات الخمس في كل يوم وليلة ورجل يؤم قوما وهم به راضون وعبد ادى حق الله وحق مواليه وقال عليه السلام من اذن اثنى عشر سنة وجبت له الجنة وكتب له بكل اذان ستون حسنة وبكل اقامة ثلثون حسنة ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اذن في مصر

من انصار

من امصار المسلمين سنة وجبت له الجنة وقال الصادق ع ثلثة في الجنة على المسك الاذفر مؤذن اذن احتسابا وامام ام قوما وهم به راضون ومملوك يطيع الله ويطيع مواليه وقال الباقر ع من اذن سبع سنين احتسابا جاء يوم القيمة ولا ذنب له مسئلة الامامة افضل من الاذان وهو احد قولي الشافعي لان النبي صلعم فعل الامامة ولم يشتغل بالاذان والاقامة بل قام بهما غيره ولا يجوز ان يترك الافضل لغيره ولان الامام يحتاج الى معرفة احوال الصلوة والقيام بما يحتاج اليه الامامة وتحصيل الفضيلة ولهذا نقل انه ضامن والمؤذن امين والضامن اكثر عملا من الامين فثوابه اكثر وفي الاخر الاذان افضل لقوله عليه السلام الائمة ضمناء والمؤذنون امناء فارشد الله الائمة وغفر للمؤذنين قال الشيخ والاقامة افضل من الاذان ويؤيده شدة تاكيد الطهارة والاستقبال والقيام وترك الكلام وغير ذلك في الاقامة على الاذان مسئلة وعدد فصول الاذان ثمانية عشر فصلا عند علمائنا التكبير اربع مرات وكل من الشهادتين والدعاء الى الصلوة والى الفلاح والى خير العمل والتكبير والتهليل مرتان مرتان لان الصادق عليه السلام حكى الاذان فقال الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله وقال الباقر عليه السلام الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا وخالف الجمهور في مواضع ا قال مالك وابو يوسف التكبير في اوله مرتان ووافقنا الشافعي وابو حنيفة واحمد والثوري لان عبد الله بن زيد قال له الرجل في المنام الله اكبر مرتين وهو غلط لما بينا من ان الاذان بوحي الهي وقد روى محمد بن عبد الملك بن ابي محذورة عن ابيه عن جده قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان فمسح مقدم راسه يقول الله اكبر فذكر اربع مرات ب منع الجمهور من قول حي على خير العمل واطبقت الامامية على استحبابه لتواتر النقل به عن الائمة عليهم السلام والحجة في قولهم ج اطبقت الامامية على استحباب التهليل مرتين في اخر الاذان وخالف الجمهور كافة و اقتصروا على مرة وهو مدفوع بامر النبي عليه السلام بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة رواه انس ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لما وصف الاذان لا اله الا الله لا اله الا الله وكذا في حديث الباقر ع لما وصف اذان جبرئيل لما اسري بالنبي عليه السلام مسئلة الاقامة عندنا

سبعة عشر فصلا كالاذان الا انه ينقص التكبيرتين او لهما مرتين والتهليل من آخرها مرة ويزيد قد
قامت الصلوة بعد حي على خير العمل مرتين وبه قال ابو جعفر لما رواه ابو محذورة ان رسول الله
علمه الاقامة سبع عشرة كلمة ومن طريق الخاصة قول الصادق عم والاقامة مثنى مثنى وقال الشافعي
الاقامة احدى عشرة كلمة التكبير مرتان والشهادتان مرتان والدعاء الى الصلوة مرة والدعاء الى
الفلاح مرة والاقامة مرتان والتكبير مرتان والتهليل مرة وبه قال الاوزاعي واحمد واسحق وابو ثور
قال ابن المنذر وهو مذهب عروة بن الزبير والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز ومكحول والزهري
لان انسا روى ان النبي عم امر ان يوتر الاقامة وهو استناد الى المنام الذي ضعفناه وللشافعي
في القديم انها عشر كلمات لجعل الاقامة مرة وبه قال مالك وداود للحديث وبينا ضعفه
مسئلة قد قرر عندنا استحباب التكبير في اخر الاذان اربع مرات كاوله والباقي كما تقدم
وروي ايضا استحباب التكبير في اول الاقامة اربعا وفي آخره اربعا والتهليل في اخرها مرتين وقال الشيخ ولو عمل
عامل بذلك لم يكن به ماثوما فاما ما روي في شواذ الاخبار من قول ان عليا ولي الله وال محمد خير البرية
فما لا يعمل عليه في الاذان فمن عمل به كان مخطيا ويجوز حال الاستعجال والسفر افراد الفصول جمعا
بين فضيلة الاذان وازالة المشقة عن المسافر والمستعجل لما رواه ابو عبيدة الحذاء في الصحيح قال رايت
الباقر عم يكبر واحدة واحدة في الاذان فقلت له لم تكبر واحدة واحدة فقال لا باس به اذا كنت مستعجلا او
قال الباقر عليه السلم الاذان يقصر في السفر كما يقصر الصلوة الاذان واحدا واحدا والاقامة واحدة
تذنيب تثنية الاقامة افضل من افراد الاذان والاقامة لقول الصادق عم لان اقيم مثنى مثنى
احب الي من ان اوذن واقيم واحدا واحدا مسئلة يكره الترجيع عند علمائنا وهو تكرار
الشهادتين مرتين في الاذان وبه قال الثوري واحمد واسحق واصحاب الراي وربما قال ابو جعفر
انه بدعة وهو جيد عندي لان النبي عليه السلم قال الاذان مثنى ولم يذكر الترجيع عبد الله بن زيد
الذي اسند والاذان اليه ومن طريق الخاصة حديث الباقر والصادق عليهما السلم صفة الاذان
ولم يذكر الترجيع وقال الشافعي ومالك باستحبابه وروى ابن المنذر عن احمد انه قال
ان رجع فلا باس وان ترك فلا باس حتى ان للشافعي قولين في الاعتداد بالاذان مع تركه كان ابا
محذورة قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة الاذان ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله فذكر مرتين
اشهد ان محمدا رسول الله فذكر مرتين تخفض بها صوتك ثم ترفع صوتك بالشهادة اشهد ان
لا اله الا الله فذكر مرتين اشهد ان محمدا رسول الله فذكر مرتين وليس حجة لان النبي عليه السلم

فعل به ذلك ليقر بالشهادتين لانه كان يحكي اذان مؤذن النبي عم مستهزئا فسمع النبي عليه السلم
صوته فدعاه فامره بالاذان قال ولا شيء يكرهه ولا انقص من النبي صلى الله عليه وسلم ولا مما يامرني به فقصد
النبي عليه السلم ان يقر بالشهادتين ليسلم بذلك ولم يوجد هذا في امر بلال ولا غيره ممن كان ثابت
الاسلام تذنيب قال الشيخ لو اراد المؤذن تنبيه غيره جاز له تكرار الشهادتين مرتين لقول
الصادق عم لو ان مؤذنا اعاد في الشهادة او في حي على الصلوة او حي على الفلاح المرتين والثلاث
واكثر من ذلك اذا كان اماما يريد القوم ليجمعهم لم يكن به باس مسئلة التثويب عندنا بدعة
وهو قول الصلوة خير من النوم في شيء من الصلوات وبه قال الشافعي في الجديد لان عبد الله
بن زيد لم يحكه في اذانه واهل البيت عليهم السلم لما حكوا اذان الملك لم يذكروه وقال الشافعي في
القديم باستحباب التثويب بعد الحيعلتين في الصبح خاصة وبه قال مالك والاوزاعي و
الثوري واحمد واسحق وابو ثور لان ابا محذورة قال لما علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعد قوله حي
على الفلاح فان كانت صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم وهو معارض بما تقدم وكان الشافعي
في كتاب استقبال القبلة للتثويب وقال ان ابا محذورة لم يحكه قال ابو بكر بن المنذر هذا
القول سهو من الشافعي ونسيان حين سطر هذه المسئلة فانه حكى ذلك في الكتاب العراقي عن
ابي محذورة وعن ابي حنيفة روايات احدها كقول الشافعي القديم والثانية انه يقول بين
الاذان والاقامة حي على الصلوة حي على الفلاح والثالثة ان الاولى في نفس الاذان والثانية
بعده والرابعة انه يقول الصلوة خير من النوم بين الاذان والاقامة لان بلالا كان اذا اذن
اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم عليه ثم قال حي على الصلوة حي على الفلاح يرحمك الله واذن بلال يوما فتاخر
خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء الى باب الحجرة فقيل انه نائم فنادى بلال الصلوة خير من النوم مرتين فخرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم واقره عليه وهذا كله عندنا باطل لانه ليس للنبي ان يجتهد في الاحكام بل باخذها بالوحي
لا بالاستحسان فروع أ كما انه لا تثويب في الصبح عندنا فكذا في غيره وبدعة في غيره ذهب اكثر العلماء لان
ابن عمر دخل مسجدا فصلى فسمع رجلا يثوب في الظهر فخرج عنه فقيل له الى اين تخرج فقال اخرجتني البدعة
وحكي عن الحسن بن صالح بن حي استحبابه في العشاء الاذان لانه وقت ينام فيه الناس فصار كالغداة
وقال النخعي انه يستحب في جميع الصلوات لان ما يسن في الاذان لصلوة يسن لجميع الصلوات كسائر
الالفاظ والاصل في الاول والعلة في الثاني ممنوعان ب لا يستحب ان يقول بين الاذان و
الاقامة حي على الصلوة حي على الفلاح وبه قال الشافعي لان عمر قدم مكة فاتاه ابو محذورة وقد

اذن فقال الصلوة يا امير المؤمنين حي على الصلوة حي على الفلاح فقال ويحك امجنون انت
ما كان في دعائك الذي دعوت ما تأذينك حي حتى ما بيننا وحكى ابن المنذر عن الاوزاعي
انه سئل عن التسليم على الامراء فقال اول من احدثه معوية واقره عمر بن عبد العزيز وقال
النخعي ان الناس احدثوا حي على الصلوة حي على الفلاح وليس بسنة وقال عليه السلام كل محدث
بدعة ح التثويب الرجوع فالمؤذن يقول حي على الصلوة ثم عاد يقوله الصلوة خير من النوم
الى الدعاء الى الصلوة وحي معناه هلم ويعرف بعلى والى معا والفلاح البقاء والدوام و
هو ثواب الصلوة مسئلة الترتيب شرط في الاذان والاقامة لانهما امران شرعيان فيقفان
على مورده ولقول الصادق عليه السلم من سهى في الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول الذي اخره حتى يمضي
على آخره ولان الاذان يتميز بترتيبه عن جميع الاذكار فاذا لم يرتب لم يعلم انه اذان ولم يحصل الغاية
وبه قال الشافعي مسئلة يكره الكلام خلال الاذان والاقامة لئلا يقطع توالي الفاظه فلو
تكلم لم يعده عامدا كان او ساهيا وبه قال الشافعي لان الكلام لا يقطع الخطبة وهي آكد من الاذان
وحكي عن سليمان بن صرد انه كان يأمر بحاجته في اذانه وكان له صحبة وللشافعي قول باستحباب
اعادة الاذان فروع ا لو طال الكلام حتى خرج عن نظام الموالاة اعاد ب لو كان الكلام
لمصلحة الصلوة لم يكره اجماعا لانه سايغ في الاقامة ففي الاذان اولى ج لو سكت طويلا
يخرج به في العادة عن الاذان اعاد والا فلا لعدم الانفكاك من القليل كالنفس والاستراحة
وبه قال الشافعي د لو اغمي عليه او جن او نام في خلاله استحب له الاستيناف لخروجه عن التكليف
ولو تمم غيره ثم افاق جاز البناء عليه قال الشيخ ه ارتد في اثنائه ثم رجع الى الاسلام استأنف
وهل يبني عليه للشافعي وجهان المنع وهو الاقوى عندي لبطلانه بالردة والجواز لان الردة
لا تحبط العمل الا اذا اتصل بها الموت فصار كاعتراض الجنون والاغماء لو بنى عليه جاز ولو ارتد
بعد فراغه من الاذان قال الشيخ جاز ان يعتد به ويقيم غيره لانه اذن اذانا مشروعا محكوما بصحته
فلا يؤثر فيه الارتداد المتعقب وقال الشافعي لا يعتد باذانه و لو تكلم خلال الاقامة اعادها
وبه قال الزهري لوقوع الصلوة عقيبها بلا فصل فكان لها حكمها ولقول الصادق عليه السلم
لا تكلم اذا اقيمت الصلوة فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة وقال الشافعي لا يعيد لانها دعاء
الى الصلوة فلم يقطعها الكلام كالاذان والفرق ما تقدم ز الكلام وان كره في الاذان فانه
في الاقامة آكد وقال الشيخان والمرتضى اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة حرم الكلام على الحاضرين

الا بما يتعلق بالصلوة من تقديم امام او تسوية صف لقول الصادق عم اذا اقام المؤذن الصلوة
فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام وهو محمول على شدة الكراهة وفي الطريق
ضعف مسئلة يستحب ترك الاعراب في اواخر فصول الاذان والاقامة عند علمائنا اجمع
وبه قال احمد وحكاه ابن الانباري عن اهل اللغة لان ابرهيم النخعي قال شيئان مجزومان
كانوا لا يعربونهما الاذان والاقامة وهذا اشارة الى جماعتهم ومن طريق الخاصة قول الباقر عم
الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر ونحوه عن الصادق عم وقال الاخرون يستحب
الاعراب فيهما مسئلة يستحب ان يترسل في الاذان بان يتمهل فيه مأخوذ من قولهم جاء فلان على
رسله اي على هينته من غير عجل ولا متعب نفسه وان يحدر الاقامة ويدرجها ادراجا بينا لا الغاء
مع الادراج ولا نعلم فيه خلافا لقول النبي صم لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر ومن طريق
الخاصة قول الباقر عم الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر ولان القصد من الاذان
اعلام الغائبين والتثبت فيه ابلغ للاعلام والاقامة لاعلام الحاضرين فافتتاح الصلوة فلا فائدة
للتطويل فيها ولو اخل بهذه الهيئة اجزأه لانها مستحبة فيه لا يخل تركها به مسئلة يستحب رفع
الصوت بالاذان وعليه اجماع العلماء قال رسول الله صم يغفر للمؤذن مد صوته ويشهد له كل رطب
ويابس وقال ابو سعيد الخدري لرجل اذا كنت في غنمك او باديتك فاذنت بالصلوة فارفع صوتك
فانه لا يسمع صوتك جن ولا انس الا شهد لك يوم القيمة سمعته من رسول الله صم ومن طريق الخاصة
قول الصادق عم اذا اذنت فلا تخفين صوتك فان الله يأجرك مد صوتك فيه ولان القصد به
الاعلام وهو يكثر برفع الصوت فيكون النفع اتم وقد روي ان رفع الصوت بالاذان في المنزل
يزيل العلل والاسقام ويكثر النسل فان هشام بن ابرهيم شكا الى الرضا عم سقمه لا يولد له فامره
ان يرفع صوته بالاذان في منزله قال ففعلت فاذهب الله عني سقمي وكثر ولدي قال محمد بن راشد
وكنت دائم العلة ما انفك منها في نفسي وجماعة خدمي فلما سمعت كلام هشام عملت به فاذهب الله
عني وعن عيالي العلل ولا يجهد نفسه في رفع صوته زيادة على طاقته لئلا يضر نفسه وينقطع صوته فان
اذن لعامة الناس جهر بجميع الاذان ولا يجهر بعض ويخافت ببعض لئلا يفوت مقصود الاذان وهو
الاعلام وان اذن لنفسه والجماعة حاضرين جاز ان يخافت ويجهر ويخافت ببعض مسئلة يستحب
الفصل بين الاذان والاقامة بجلسة او سجدة او سكتة او خطوة او صلوة ركعتين في الظهر بين الا
المغرب فانه لا يفصل بينهما الا بخطوة او بسكتة او تسبيحة عند علمائنا وبه قال احمد لان النبي صم

قال لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر
اذا دخل لقضاء حاجته ومن طريق الخاصة ما رواه سليمان بن جعفر قال سمعته يقول افرق بين
الاذان والاقامة بجلوس او الصادق ع بين كل اذانين قعدة الا المغرب فان بينهما نفسا وكان
الصادق ع او الكاظم عليهما السلام يؤذن للظهر على ست ركعات ويؤذن للعصر على ست ركعات بعد
الظهر وروي عن الصادق عليه السلام من جلس بين الاذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه
في سبيل الله ولانا لاذان للاعلام فيسن الانتظار ليدرك الناس الصلوة اذا عرف هذا
فقد قال احمد باستحباب الفصل في المغرب بجلسة خفيفة وحكي عن ابي حنيفة والشافعي
انه لا يسن في المغرب وسئل الصادق عليه السلام ما الذي يجزي من التسبيح بين الاذان والاقامة قال
يقول الحمد لله وقد روي انه يقول اذا جلس بعد الاذان اللهم اجعل قلبي بارا ورزقي
دارا واجعل لي عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله قرارا ومستقرا **البحث الثاني المحل مسئلة**
لا يسن الاذان لشيء من النوافل ولا لشيء من الفرائض عدا الخمس اليومية كالعيدين والكسوف
والصلوات بل يقول المؤذن في الكسوف والعيدين الصلوة ثلثا وكذا في الاستسقاء وفي
الجنازة اشكال ينشأ من العموم ومن انتفاء الحاجة لحضور المشيعين وللشافعي قولان وعليه
اجماع علماء الامصار وفعل النبي ص هذه الصلوات من غير اذان ويستحب في الفرائض الخمس اليومية
ويتأكد الاستحباب فيما يجهر فيه بالقراءة واكده الغداة والمغرب لان في الجهر دلالة على طلب الاعلام
فيها والتنبيه بالاذان زيادة في المطلوب شرعا وشدة تأكيده في الصبح والمغرب لعدم التقصير
فيهما فلا يقصر سنتهما وليكون افتتاح النهار والليل بذكر الله تعالى وقال الصادق ع
لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فانه ليس فيهما تقصير
وقال الباقر عليه السلام ان ادنى ما يجزي من الاذان ان يفتتح الليل باذان واقامة ويفتتح النهار
باذان واقامة ويجزئك في ساير الصلوات اقامة بغير اذان **مسئلة** يستحب الاذان والاقامة
للفوائت من الخمس كما يستحب للحاضرة عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة لقوله ع من فاتته صلوة
فريضة فليقضها كما فاتته ولان ما يسن للصلوة في ادائها يسن في قضائها كساير الاذكار وقال
الشافعي يقيم لكل صلوة وفي الاذان ثلثة اقوال احدها لا يستحب الاذان وبه قال مالك والاوزاعي
واسحق لرواية ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق عن الصلوة حتى كان بعد المغرب
بهوي من الليل فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله بلالا فامره فاقام الظهر فصلاها ثم اقام العصر

فصلاها

فصلاها ولان الاذان وضع للاعلام بدخول الوقت وهو منتف هنا او يحمل على العذر بالسفر
والخوف وضيق وقت المغرب حينئذ مع انه روي انه امر بلالا فاذن ثم اقام فصلى العصر ونفي
المطلق لا يوجب نفي السبب كالمشقة وينتقض بالاقامة ويمنع المعلل الثاني يؤذن للاولى
خاصة وبه قال احمد وابو ثور وابن المنذر لان عمران بن حصين سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله
في غزاة او سرية فلما كان اخر السحر عرسنا فما استيقظنا الا بحر الشمس فامرنا فارتحلنا ثم سرنا حتى
ارتفعت الشمس ونزلنا فقضى القوم حوائجهم وامر بلالا فاذن فصلينا ركعتين ثم امره فاقام فصلى
الغداة ولا حجة فيه الثالث ان كان يرجو اجتماع الناس اذن لان النبي صلى الله عليه وآله لم يؤذن بعرفات للعصر
ولا بمزدلفة للعشاء لاجتماع الناس ولا حجة فيه لسقوطه هناك للاشتغال بالعبادة **فروع ا** الاذان
وان استحب لكن في الاداء افضل اجماعا **ب** يجزيه مع التعدد الاذان للاول وافراد ثم الاقامة
للبواقي وان اقتصر على الاقامة في الجميع اجزأه **ج** اذا جمع بين صلوتين اذن للاولى منهما
واقام ويقيم للثانية خاصة سواء كان في وقت الاولى او الثانية وفي اي موضع كان لان
الصادق عليه السلام روى عن ابيه عن جابر ان النبي ص جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة باذان
واحد واقامتين وقال ابو حنيفة لا يقيم ولا يؤذن للعشاء بمزدلفة لان ابن عمر صلى
المغرب ثلثا والعشاء ركعتين بمزدلفة باقامة واحدة صليتها مع رسول الله صلى الله
عليه وآله كذلك وعمله ليس حجة ونقل ابن عمر عن النبي ص انه جمع بينهما بمزدلفة كل واحدة
باقامة وقال الشافعي ان جمع في وقت الاولى فكقولنا وان جمع في وقت الثانية فالاقاويل
الثلاثة السابقة **د** يسقط الاذان الثاني يوم الجمعة لان الجمعة يجمع صلاتاها ويسقط
ما بينهما من النوافل ولقول الباقر ع ان رسول الله ص جمع بين الظهرين باذان واقامتين
وبين المغرب والعشاء باذان واقامتين وكذا يسقط لو جمع بين الظهرين بعرفة والعشاءين
بمزدلفة لقول الصادق ع السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يقوم فيقيم للعصر
بغير اذان ولان الاذان للاعلام بدخول الوقت فاذا صلى في وقت الاولى اذن لوقتها ثم اقام
للاخرى لانه لم يدخل وقت يحتاج الى الاعلام به وان جمع في وقت الثانية اذن لوقت الثانية وصلى
الاولى للترتيب الثانية عليها ثم لا يعاد الاذان للثانية **مسئلة** ويستحب الاذان للصلوة للمنفرد
كالجامع وان تأكد فيه سواء كان مسافرا او حاضرا وبه قال الشافعي في الجديد وله في القديم قولان
احدهما الاكتفاء باذان المصر لقوله ع اذا كان احدكم في ارض فلاة ودخل عليه وقت الصلوة فان

صلى بغير اذان واقامة صلى وحده وان صلى باقامة صلى معه ملكان وان صلى باذان واقامة صلى
خلفه صف من الملائكة اولهم بالمشرق واخرهم بالمغرب ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لمحمد
بن مسلم انك اذا اذنت واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة وان اقمت بغير اذان صلى
خلفك صف واحد ويدل على الرجحان في الجماعة قول الصادق عم وقد سأله الحلبي عن الرجل
هل يجزيه في السفر والحضر اقامة ليس معها اذان قال نعم لا باس به وقال عم لعبد الله بن سنان
يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة واحدة بغير اذان فروع آ المنفرد يقيم وهو احد قولي
الشيخ لان الاقامة للحاضرين والاخر لا يقيم كما لا يؤذن ب يستحب رفع الصوت به للمنفرد
وهو اصح وجهي الشافعي لقوله لا يسمع صوتك شجر ولا مدر الا شهد لك يوم القيمة ج
لا فرق بين السفر والحضر لقول الصادق عم اذا اذنت في ارض فلاة واقمت صلى خلفك
صفان من الملائكة وان اقمت قبل ان تؤذن صلى خلفك صف واحد مسئلة لا يسقط
الاذان والاقامة في الجماعة الثانية ان لم تتفرق الجماعة الاولى عن المسجد وهو احد قولي
الشافعي لانهم مدعوون بالاذان الاول فاذا اجابوا كانوا كالحاضرين في المرة الاولى ومع
التفرق يصير كالمستانفة ولقول الصادق عم وقد سئل قلت الرجل يدخل المسجد وقد صلى
القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم فان كان الصف
تفرق اذن واقام وفي الاخر يستحب مطلقا وبه قال ابو حنيفة كما في الاولى لكن لا يرفع الصوت
لا دفعا للالتباس وقال الحسن البصري والنخعي والشعبي الافضل لهم الاقامة فاطلق و قال
احمد ان شاؤا اذنوا واقاموا وان شاؤا صلوا من غير اذان واقامة واطلق مسئلة و يستحب
في صلوة جماعة النساء ان تؤذن احديهن وتقيم لكن لا تسمع الرجال عند علمائنا وهو احد
اقوال الشافعي لان عايشة كانت تؤذن وتقيم ومن طريق الخاصة قول الصادق عم وقد سئل
عن المراة تؤذن حسن ان فعلت ولانه ذكر في جماعة فاستحب كما في الرجال والثاني لا يستحبان
لان الاذان للاعلام وانما يحصل برفع الصوت والثالث وهو الاصح عندهم استحباب الاقامة
خاصة لانها لاستفتاح الصلوة وانهاض الحاضرين وبه قال جابر وعطا ومجاهد والاوزاعي
وقال احمد ان اذن فلا باس فروع آ الاستحباب في حق الرجال اكد ب تجزيها التكبير
والشهادتان لقول الصادق عليه السلام وقد سئل عن المراة تؤذن للصلوة حسن ان فعلت وان
لم تفعل اجزاها ان تكبر وان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وسال جميل بن دراج

الصادق عليه السلام عن المراة اعليها اذان واقامة فقال لا ج لو اذنت للرجال لم يعتد به لانها
عورة فالجهر منهي عنه والنهي يدل على الفساد وبه قال الشافعي لان المراة لما لم يجز ان تكون
اماما لم يجز ان تؤذن للرجال وقال الشيخ في ط يعتدون به ويقيمون وليس بجيد نعم لو
كان من المحارم جاز لهم سماع صوتهن فالوجه ما قال الشيخ ونمنع الملازمة بين الامامة والاذان
د الخنثى المشكل لا يؤذن للرجال لاحتمال ان يكون امراة مسئلة اذا سمع الامام اذان منفرد
جاز ان يجتزي به من اذان الجماعة لان ابا مريم الانصاري قال صلى بنا ابو جعفر الباقر عم في قميص
بغير ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فلما انصرف قلت له صليت بنا في قميص بلا ازار ولا رداء
ولا اذان ولا اقامة فقال قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي ازار ولا رداء واني مررت
بجعفر وهو يؤذن ويقيم فاجزاني ذلك اما لو اذن بنية الانفراد ثم اراد ان يصلي جماعة استحب
له الاستيناف لان الصادق عم سئل عن رجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول
له نصلي جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم
البحث الثالث في المؤذن مسئلة يشترط في المؤذن العقل باجماع العلماء لعدم الاعتداد
بعبارة المجنون والاسلام بالاجماع ولقوله عم الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة
واغفر للمؤذنين والكافر لا يصح الاستغفار له ومن طريق الخاصة قول الصادق عم لا يجوز ان يؤذن
الا رجل مسلم عارف والذكورة ايضا شرط في حق الرجال وقد سلف اما البلوغ فلا يشترط مع التمييز
عند علمائنا اجمع وبه قال عطا والشعبي وابن ابي ليلى والشافعي وابو حنيفة واحمد في رواية لان
عبد الله بن ابي بكر بن انس قال كان عمومتي يامرونني ان اؤذن لهم وانا غلام ولم احتلم وانس بن
مالك شاهد ولم ينكر ومن طريق الخاصة قول علي عم لا باس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم ولانه ذكر
تصح صلوته فاعتد باذانه كالبالغ وقال احمد في الاخرى لا يعتد به لانه وضع للاعلام فلا يصح منه
لانه لا يقبل خبره ولا روايته والاذان اخف من الرواية والخبر وقال داود لا يعتبر اذا اذن للرجال اما
غير المميز فلا عبرة باذانه اجماعا مسئلة ويعتد باذان العبد اجماعا لان الالفاظ الدالة على
الحث على الاذان عامة تتناول العبد كما تتناول الحر ولانه يصح ان يكون اماما فجاز ان
يؤذن ولا يفتقر الى اذن مولاه اذ لم يتعين من العبادات المندوبة والاذان مندوب
والمدبر وام الولد كالقن اما المكاتب فيحتمل مشاركته اذ ليس له التصرف في نفسه الا
بالاكتساب والجواز لانقطاع ولاية المولى عنه مسئلة ويستحب ان يكون عدلا بالاجماع

قال رسول الله ص يؤذن لكم خياركم ولانه مخبر عن الوقت فيكون عدلا ليقبل اخباره ولانه لا
يؤمن من اطلاعه على العورات ويعتد باذان مستور الحال اجماعا لحصول العلم بقوله وهل يعتد
باذان الفاسق قال به علماؤنا والشافعي وعطاء والشعبي وابن ابي ليلى واحمد في رواية
لانه ذكر بالغ فاعتد باذانه كالعدل وفي الاخرى لا يعتد به لانه شرع للاعلام ولا يحصل
بقوله وشرع الاعلام لا يقتضيه بل يقتضي النظر في الدخول وعدمه وهل يصح اذان
السكران الاقرب نعم ان كان محصلا وبه قال الشافعي اما لو كان مختبطا فالوجه عدم
صحته كالمجنون وللشافعي وجهان واما الملحن فلا يصح اذانه لانه معصية فلا يكون
مامورا به فلا يكون مجزيا عن المشروع وكان لرسول الله ص مؤذن يطرب فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان الاذان سهل سمح فان كان اذانك سهلا سمحا والا فلا تؤذن وعن احمد
روايتان احدهما الجواز لحصول المقصود منه وكان كغير الملحن والفرق ظاهر للنهي عن الاول
مسئلة يستحب ان يكون بصيرا اجماعا فان الاعمى لا يعرف الوقت فان اذن صح فان ابن
ام مكتوم كان يؤذن للنبي ص وكان يؤذن بعد بلال فيستدل لكنه احتاج ان يقدمه اذان
بصير او كان معه بصير عارف بالوقت وينبغي ان يكون المؤذن بصيرا بالاوقات لئلا يغلط
فيقدم الاذان على وقته او يؤخره فان اذن الجاهل صح كالاعمى اذا سدده غيره ويستحب ان
يكون صيتا لعموم النفع به قال النبي ص لعبد الله بن زيد القه على بلال فانه اندى منك صوتا
اي ارفع ويستحب ان يكون حسن الصوت لانه ارق لسامعه **مسئلة** يستحب ان يكون متطهرا
اجماعا قال رسول الله ص حق وسنة ان لا يؤذن احد الا وهو طاهر ولانه يستحب ان يصلي عقيب
الاذان ركعتين فان اذن جنبا او محدثا اجزاه وبه قال اكثر العلماء لان قوله حق وسنة يعطي
الندب ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا باس ان تؤذن وانت على غير طهور ولا تقيم الا وانت
على وضوء ومن علي عليه السلام لا باس ان يؤذن المؤذن وهو جنب ولا يقيم حتى يغتسل وقال احمد واسحق
بن راهويه لا يعتد باذان غير المتطهر لانه ذكر يتقدم الصلوة فافتقر الى الطهارة كالخطبة ونمنع
الاصل ويفرق بوجوبها واقامتها مقام الركعتين اذا ثبت هذا فاذا اذن الجنب لم يقف في المسجد
فان اذن فيه مقيما فالوجه عدم الاعتداد به للنهي واستحباب الطهارة من الجنابة اكد من الحدث
فروع ا لو احدث في حال الاذان تطهر وبنى ب الطهارة في الاقامة اكد لانها اقرب الى
الصلوة ولا اقامة مع الجنابة اشد كراهة من الحدث وليست شرطا فيها وبه قال الشافعي لان الاصل

الجواز وقال المرتضى الطهارة شرط في الاقامة لقول الصادق عليه السلام ولا تقيم الا وانت على وضوء
ج لو احدث في خلال الاقامة استحب له استينافها **مسئلة** يستحب ان يكون مستقبل القبلة
حال الاذان باجماع العلماء لان مؤذني رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا يستقبلون القبلة و
قال عه خير المجالس ما استقبل به القبلة فان اذن غير مستقبل جاز اجماعا لحصول المقصود **فروع**
ا الاستقبال في الاقامة اشد واوجبه المرتضى وهو ممنوع للاصل ب يكره الالتفات به يمينا و
شمالا سواء كان في المأذنة او على الارض عند علمائنا في شيء من فصوله وبه قال ابن سيرين لانه
ذكر شرع يتقدم الصلوة فلا يستحب فيه الالتفات كالخطبة ولمنافاته الاستقبال وقال
الشافعي يستحب للمؤذن ان يلتوي في قوله حي على الصلوة حي على الفلاح برأسه وعنقه ولا
يدير بدنه سواء كان في المأذنة او لا لان بلالا اذن ولوى عنقه يمينا وشمالا الا عند الحيعلتين
وفعله ليس بحجة وقال احمد ان كان على المنارة فعل ذلك والا فلا وقال ابو حنيفة ان كان فوق
المنارة استدار بجميع بدنه وان كان على الارض لوى عنقه لان بلالا اذن في المأذنة وفعله
ليس بحجة ج يستحب ان يضع اصبعيه في اذنيه حال الاذان وبه قال الشافعي لان بلالا وضع يديه
في اذنيه ومن طريق الخاصة قول الصادق عه السنة ان تضع اصبعيك في اذنيك في الاذان و
قال احمد يستحب ان يجعل اصابعه مضمومة على اذنيه **مسئلة** ويستحب ان يكون قائما اجماعا
لان النبي ص قال يا بلال قم فناد بالصلوة ومن طريق الخاصة قول الباقر عه لا يؤذن جالسا الا
راكب او مريض ولانه ابلغ لصوته وان يكون على مرتفع اجماعا لانه ابلغ لصوته ولقول الصادق عليه السلام
كان طول حائط مسجد رسول الله ص قامة وكان عه يقول لبلال اذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق
الجدار وارفع صوتك بالاذان فان الله تعالى قد وكل بالاذان ريحا ترفعه الى السماء فان الملائكة اذا
سمعوا الاذان من اهل الارض قالوا هذه اصوات امة محمد ص بتوحيد الله عز وجل ويستغفرون لامة
محمد ص حتى يفرغوا من تلك الصلوة قال الشيخ يكره الاذان في الصومعة وسال علي بن جعفر اخاه عه
عن الاذان في المنارة اسنة هو فقال انما كان يؤذن النبي ص في الارض ولم يكن يومئذ منارة **فروع**
ا يجوز ان يؤذن جالسا اجماعا لان الاذان غير واجب فلا تجب هيأته ولقول محمد بن مسلم قلت
يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ب القيام في الاقامة اشد استحبابا لقول العبد الصالح عليه السلام
ولا يقيم الا وهو قائم ج يجوز ان يؤذن راكبا او ماشيا وتركه افضل ويتاكد في الاقامة لقول الصادق
عليه السلام لا باس ان يؤذن راكبا او ماشيا او على غير وضوء ولا تقيم وانت راكب او جالس الا من علة

او يكون في ارض ملسبعة د يستحب له ان يستقبل القبلة حال تشهده لقول احدهما ع وقد سئل عن الرجل يؤذن
وهو يمشي وعلى ظهر دابته وعلى غير طهور فقال نعم اذا كان للتشهد مستقبل القبلة فلا باس ه لا باس ان
يقيم وهو ماش الى الصلوة لان الصادق عليه السلم سئل اؤذن وانا راكب فقال نعم فاقيم وانا راكب
فقال نعم فاقيم وانا راكب قال قلت فاقيم وانا ماش فقال لي نعم فيجوز ان امشي في الصلوة قال
نعم اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك ذلك مسئلة
لا يختص الاذان بقبيل بل يستحب لمن جمع الصفات عند علمائنا لتواتر الاخبار على الحث عليه مطلقا فلا
يتقيد الا بدليل وقال الشافعي احب ان يجعل الاذان الى اولاد المؤذنين في عهد النبي صلى الله عليه وآله كاولاد ابي
محذوره وسعد القرظ فان انقرضوا ففي اولاد احد الصحابة فان تشاح نفسان في الاذان قال الشيخ
يقرع لقول النبي صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس ما في الاذان والصف الاول ثم لم يجدوا الا ان يستهموا عليه لفعلوا فدل
على جواز الاستهام فيه وهذا القول جيد مع فرض التساوي في الصفات المعتبرة في المتاذين و
ان لم يتساووا قدم من كان اعلى صوتا وابلغ في معرفة الوقت واشد محافظة عليه ومن يرضيه الجيران
واعف عن النظر فروع ا يجوز ان يؤذن جماعة في وقت واحد كل واحد في زاوية عملا باستحباب
عموم الاذان وانتفاء المانع وظاهر كلام الشافعي ذلك وفي قول بعض اصحابه لا يتجاوز اربعة
لان عثمن اتخذ اربعة مؤذنين ولا مانع فيه من الزيادة ب قال الشيخ في المبسوط اذا كانوا اثنين جاز
ان يؤذنوا في موضع واحد فانه اذان واحد فاما اذا اذن واحد بعد الاخر فليس ذلك بمسنون و
هو جيد لما فيه تاخير الصلوة عن وقتها نعم لو احتيج الى ذلك لانتظار الامام او كثرة المامومين
فالاقوى الجواز ج يكره الترسل وهو ان يبني احدهما على فصول الاخر د لا ينبغي ان يسبق المؤذن
الراتب بل يؤذن بعده لان ابا محذورة وبلالا لم يسبقهما احد فيه ه يجوز ان يؤذن واحد ويقيم
غيره وبه قال ابو حنيفة ومالك لان بلالا اذن واقام عبد الله بن زيد ومن طريق الخاصة ما روي
ان الصادق عليه السلم كان يقيم بعد اذان غيره ويؤذن ويقيم غيره وقال الشافعي واحمد والثوري و
الليث وابو حنيفة في رواية يستحب ان يتولاهما الواحد كالخطبتين والفرق ظاهر و يجوز ان يفارق
موضع اذانه ثم يقيم عملا بالاصل ولان الاذان يستحب في المواضع المرتفعة والاقامة في موضع الصلوة
وقال احمد يستحب ان يقيم موضع اذانه ولم يبلغني فيه شيء واذا لم يبلغه شيء كيف يصير الى ما ذهب
اليه ز لا يقيم حتى ياذن له الامام لان عليا ع قال المؤذن املك بالاذان والامام املك بالاقامة
ح قال الشيخ اذا اذن في مسجد جماعة دفعة لصلوة بعينها كان ذلك كافيا لكل من يصلي تلك

الصلوة في ذلك المسجد ويجوز ان يؤذن ويقيم فيما بينه وبين نفسه ط يكره اذان اللاحن لانه
ربما غير المعنى فاذا نصب رسول الله اخرجه عن الخبرية ولا يمد اكثر لانه يصير جمع كبر وهو الطبل
ولا يسقط الهاء من اسمه تعالى واسم الصلوة والحاء من الفلاح قال ع لا يؤذن لكم من يدغم الهاء قلنا
وكيف يقول قال تقول اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله وان كان الالثغ غير متفاحش
جاز ان يؤذن فان بلالا كان يجعل الشين سينا البحث الرابع في الاحكام مسئلة الاذان
والاقامة مستحبان في جميع الفرائض اليومية للمنفرد والجامع على اقوى الاقوال وبه قال الشافعي
وابو حنيفة لان عبد الله بن عمر صلى بغير اذان ولا اقامة ومن طريق الخاصة ما تقدم في حديث الباقر
عليه السلام حيث صلى لما سمع مجتاز اذان الصادق ع ولان الاصل عدم الوجوب ولان النبي صلى الله عليه وآله
قال للاعرابي المسيء في صلوته اذا اردت صلوة فاحسن الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ولم يامره
بالاذان وقال السيد المرتضى وابن ابي عقيل بوجوب الاذان والاقامة في الغداة والمغرب لقول
الصادق ع لا تصل الغداة والمغرب الا باذان واقامة وهو محمول على الاستحباب ومعارض
بقول الصادق ع وقد سئل عن الاقامة بغير اذان في المغرب فقال ليس به باس وما احب ان
يعتاد وقال السيد يجبان فيهما سفرا وحضرا وهو ممنوع لقول الصادق ع وقد سئل عن الرجل
هل يجزيه في السفر والحضر اقامة ليس معها اذان نعم لا باس به وقال السيد المرتضى وابن ابي عقيل
يجب الاقامة على الرجال في جميع الصلوات لقول الصادق ع يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة
واحدة بغير اذان ومفهوم الاجزاء للوجوب وهو ممنوع فان الاجزاء كما ياتي في الصحة ياتي في الفضيلة
وقال الشيخان والمرتضى يجبان في صلوة الجماعة لقول احدهما عليهما السلم ان صليت جماعة لم يجز
الا اذان واقامة وهو محمول على شدة الاستحباب وللشيخ قول في الخلاف انهما مستحبان في
الجماعة ايضا واستدل باصالة براءة الذمة وبه قال الشافعي وهو الحق عندي وقال ابو سعيد
الاصطخري من الشافعية بان الاذان من فروض الكفاية فان وقع في قرية كفى الواحد وفي
البلد يجب في كل محلة وان اتفق اهل بلد على تركه قاتلهم الامام وقال داود بوجوب
الاذان والاقامة على الاعيان الا انهما ليسا بشرط في الصلوة لان النبي صلى الله عليه وآله قال لمالك بن
الحويرث ولصاحبه اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما والامر للوجوب وهو ممنوع وقال
احمد انه فرض على الكفاية وقال الاوزاعي من نسي الاذان اعاد في الوقت وقال عطاء من نسي
الاقامة اعاد الصلوة مسئلة لا يجوز الاذان قبل دخول الوقت في غير الصبح باجماع علماء

الشيع مع كونه يقول السادات لا تجوز وقف لا مر فوق

الاسلام لانه وضع للاعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله اما في صلوة الصبح فيجوز تقديمه رخصة
لكن يعاد بعد طلوعه وبه قال الشافعي ومالك والاوزاعي واحمد واسحق وابو ثور وداود و
ابو يوسف لان النبي ع قال ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم ومن
طريق الخاصة مثل ذلك رواه الصدوق قال انه قال ان ابن ام مكتوم يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى
يؤذن بلال قال وكان ابن ام مكتوم يؤذن قبل الفجر وبلال بعده فغيرته العامة النقل وقول الصادق
عليه السلم وقد قال له ابن سنان ان لنا مؤذنا يؤذن بليل ان ذلك ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة
واما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر ولان فيه تنبيها للنائمين ومنعا للصائمين عن التناول
واحتياطهم في الوقت قال ابو حنيفة والثوري لا يجوز الا بعد طلوعه لان النبي ص قال لبلال لا
يؤذن حتى يستبين لك الفجر ولانها صلوة فلا تقدم اذانها كغيرها من الصلوات ويحتمل انه عليه السلم
اراد الاذان الثاني وهذه الصلوة تخالف ساير الصلوات لدخول وقتها والناس نيام ويستحب
علماؤنا اعادته بعد الفجر لقول الصادق ع واما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر ولان الاول
يعلم به قرب الوقت والثاني دخوله لئلا يتوهم بذلك طلوع الفجر **فروع** آ لا ينبغي تقديمه
بزمان طويل لئلا يفوت المقصود منه وهو الاستعداد للصلوة طلبا لفضيلة اول الوقت وقد
روى بين اذان بلال وابن ام مكتوم ان ينزل هذا ويصعد هذا وقال الشافعي يجوز بعد نصف
الليل وبه قال احمد ب لا يشترط ان يكون معه مؤذن آخر بل لو كان المؤذن واحدا استحب له
اعادته بعد الفجر وان اراد الاقتصار على المرة اذن بعده وقال احمد يشترط كبلال وابن ام مكتوم
وهو اتفاقي ج ينبغي ان يجعل المقدم اذانه في وقت واحد ليعلم الناس عادته فيعرفوا الوقت
باذانه د لا يكره قبل الفجر في رمضان لان بلالا كان يفعل ذلك وقال ع لا يمنعكم من سحوركم
اذان بلال وهو يعطي تسويغه وقال احمد يكره في رمضان لئلا يمتنعوا من السحور هـ يستحب
ان يؤذن في اول الوقت ليعلم الناس فيتاهبوا للصلوة في اول وقتها بلا خلاف
مسئلة لو ترك الاذان والاقامة متعمدا وصلى استمر على حاله ولا يعيد صلوته وان كان
ناسيا تداركهما ما لم يركع ويستقبل صلوته استحبابا لا وجوبا وبه قال المرتضى لان النسيان
عذر فجاز ان يتدارك قبل الركوع لان الركوع يحصل معه اكثر اركان الصلوة فلا يبطل بحدوثه
ولقول الصادق ع اذا افتتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف
فاذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت ركعت فاتم صلوتك وليس هذا بواجب اجماعا ولما

رواه زرارة عن الصادق ع قلت الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يكبر قال يمضي في صلوته ولا يعيد
وقال الشيخ ان تركهما متعمدا استانف ما لم يركع وان كان ناسيا استمر وقال ابن ابي عقيل ان تركه
متعمدا او مستخفا فعليه الاعادة والاصل صحة الصلوة والمنع من ابطالها خولف في النسيان
لمصلحة الاستدراك فيبقى في العمد على اصله **مسئلة** يحرم اخذ الاجرة على الاذان وبه قال ابو حنيفة
واحمد والاوزاعي لان النبي ص قال لعثمن بن ابي العاص اتخذ مؤذنا لا ياخذ على الاذان اجرا
ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلم عن ابيه عن علي ع قال آخر ما فارقت حبيبي ان قال يا علي اذا
صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا ولانها قربة لنفسه
فيحرم فيها الاجرة كالصلوة وقال المرتضى يكره عملا بالاصل وقال الشافعي ومالك بالجواز لانه معلوم
يجوز اخذ الرزق عليه فجاز اخذ اجرة والملازمة ممنوعة **فروع** آ يجوز اخذ الرزق عليه اجماعا
لحاجة المسلمين اليه وقد لا يوجد متطوع به ب يرزقه الامام من بيت المال مع عدم المتطوع ومن خاص
الامام قال الشيخ ولا يعطيه من الصدقات ولا من الاخماس لان لها اقواما مخصوصين وقال الشافعي يعطيه
من خمس خمس الغنيمة والفيء لانه معد للمصالح واما اربعة اخماس الفيء فله قولان احدهما انه معد
للمجاهدين والثاني للمصالح وسيأتي ج اذا وجد المتطوع الامين لم يرزق احدا ولو وجد الفاسق
قال الشافعي جاز ان يرزق العدل ولا باس به ولو احتاج البلد الى اكثر من مؤذن واحد رزق ما
يندفع به الحاجة **مسئلة** يستحب الحكاية لسامع الاذان اجماعا لقول النبي ص اذا سمعتم النداء فقولوا
مثل ما يقول المؤذن ومن طريق الخاصة قول الباقر ع يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال
ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول قال ابن
بابويه روي ان من سمع الاذان فقال كما يقول المؤذن زيد في رزقه **فروع** آ لو كان يقرأ
القرآن قطعه وحكى الاذان للعموم ولان القراءة لا يفوت والقول مع المؤذن يفوت وبه
قال الشافعي ب لو كان مصليا فرضا او نفلا لم يحك الاذان واشتغل بصلوته وبه قال الشافعي
لانه يقطع عن الاقبال على الصلوة وقال مالك والليث يحكيه في النافلة خاصة الا في الحيعلتين
فانه يقول فيهما لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ج لو حكى في الصلوة قال الشيخ لا يبطل صلوته
لجواز الدعاء فيها الا انه لا يقول حي على الصلوة لانه ليس تحميدا ولا تكبيرا بل هو كلام الادميين فان
قال بدلا من ذلك لا حول ولا قوة الا بالله لم يبطل وبه قال الشافعي د لو فرغ من صلوته
ولم يحكه فيها كان مخيرا بين الحكاية وعدمها قال الشيخ لا من حيث كونه اذانا

بل من حيث كونه تسبيحا وتكبيرا وقال الشافعي يستحب دون استحباب المتابعة في غير الصلوة ه
روي انه يستحب اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان لا اله الا الله ان يقول وانا اشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد ص رسولا وبالائمة
الطاهرين ائمة ويصلي على النبي وآله عليهم السلام ويقول اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلوة القائمة آت
محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته وارزقني شفاعته يوم القيمة و قال
الصادق ع من قال حين يسمع اذان الصبح اللهم اني اسألك باقبال نهارك وادبار ليلك وحضور
صلواتك واصوات دعاتك ان تتوب علي انك انت التواب الرحيم وقال مثل ذلك حين يسمع
اذان المغرب ثم مات من يومه او من ليلته مات تائبا ز لو نقص المؤذن استحب له اتمام ما نقصه تحصيلا
لكمال السنة ولقول الصادق ع اذا نقص المؤذن الاذان وانت تريد ان تصلي باذانه فاتم ما نقص هو من
اذانه ح ليس من السنة ان يلتفت الامام بعد الفراغ من الاقامة يمينا وشمالا ولا يقول استووا رحمكم الله
لعدم دليله مسئلة لو احدث في الصلوة اعادها ولم يعد الاقامة لان الطهارة ليست شرطا فيها فلا يؤثر
في اعادتها اما لو تكلم اعاد الاقامة والصلوة لقول الصادق ع لا يتكلم اذا اقمت الصلوة فانك اذا تكلمت
اعدت الاقامة مسئلة لو صلى خلف من لا يقتدي به اذن لنفسه واقام ولو خاف فوت الصلوة
اقتصر على تكبيرتين وقد قامت الصلوة لان ذلك اهم فصول الاقامة ولقول الصادق ع اذا دخل الرجل
المسجد وهو لا يأتم بصاحبه فخشي ان هو اذن واقام ان يركع الامام فليقل قد قامت الصلوة قد قامت
الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وليدخل في الصلوة قال الشيخ وقد روي انه يقول ما يترك من قول
حي على خير العمل مسئلة اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة قام المصلون وبه قال مالك واحمد لانه وقت
المبالغة في الاستدعاء الى القيام كما في ايجاب البيع وكان حفص بن سالم سأل الصادق ع اذا قال المؤذن
قد قامت الصلوة ايقوم القوم على ارجلهم او يجلسون حتى يجيء امامهم قال بل يقومون على ارجلهم فان
جاء امامهم والا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم وقال الشافعي اذا فرغ المؤذن من الاقامة وقال
ابو حنيفة اذا قال حي على الصلوة فاذا قال قد قامت الصلوة كبر وفي الغرض ان نظرنا في الاذان و
الاقامة في المؤذن وما يؤذن له وكيفية الاذان ولواحقه اما الاذان فلغة الاعلام وفي الشرع اسم
للاذكار الموضوعة للاعلام بدخول اوقات الصلوة وهو وكيد السنن اتفاقا روى مسلم عن ابن
عمر قال قال رسول الله ص ثلثة على كثبان المسك يوم القيمة يغبطهم الاولون والاخرون رجل ينادي
بالصلوة الخمس كل يوم وليلة ورجل يؤم قوما وهم راضون وعبد ادى حق الله وحق مواليه ومن

طريق

طريق الاصحاب ما رواه معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من اذن
في مصر من امصار المسلمين سنة وجبت له الجنة وعن ابي عبد الله عليه السلام قال ثلثة في الجنة على
المسك الاذفر مؤذن اذن احتسابا وامام ام قوما وهم به راضون ومملوك يطيع الله ويطيع
مواليه وعن ابي جعفر ع قال من اذن سبع سنين احتسابا جاء يوم القيمة ولا ذنب له وعن علي ع
عن رسول الله ص قال للمؤذن فيما بين الاذان والاقامة مثل اجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله
قلت يا رسول الله انهم يتغايرون على الاذان قال كلا انه يأتي على الناس زمان يطرحون الاذان على
ضعفائهم وتلك لحوم حرمها الله على النار وعن ابي عبد الله ع قال انهم اطول الناس اعناقا
يوم القيمة المؤذنون وعن علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن ع عن الاذان في المنارة اسنة هو فقال
انما كان يؤذن النبي ص في الارض ولم يكن يومئذ منارة وقال ره ط يكره الاذان في الصومعة وقال
في ب ولا فرق بين ان يكون الاذان في المنارة او على الارض والاولى استحباب العلو بمنارة كانت
او غيرها لما روى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كان طول حائط مسجد رسول الله ص
قامة وكان ع يقول لبلال اذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان
فان الله قد وكل بالاذان ريحا ترفعه الى السماء وروى عبد الله انه قال من سمع المؤذن
يقول اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله فقال مصدقا محتسبا وانا اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اكتفي بهما عن كل من ابى وجحد واعين بهما من اقر
وشهد كان له من الاجر عدد من ابى وجحد وعدد من اقر وشهد وقال ابو جعفر الباقر ع
لمحمد بن مسلم اذا سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل كما يقول
وروى الساباطي عن ابي عبد الله ع عن رجل نسي من الاذان حرفا فذكره حين يفرغ من الاذان
حرفا فذكره حين يفرغ من الاذان والاقامة قال يرجع الى الحرف الذي نسيه فليقله وليقل
من ذلك الحرف الى اخره ولا يعيد الاذان كله وعن علي ع قال قال النبي ص يؤمكم اقرؤكم ويؤذن
لكم افصحكم وفي حديث اخر خياركم وروى محمد بن راشد قال حدثني هشام بن ابرهيم انه شكا
الى ابي الحسن الرضا ع سقمه وانه لا يولد له فامره ان يرفع صوته بالاذان في منزله قال فاذهب الله
عني سقمي وكثر ولدي قال محمد بن راشد وكنت دائم العلة فلما سمعت ذلك من هشام عملت به
فاذهب الله عني وعن عيالي العلل والاذان عند اهل البيت وحي على لسان جبرئيل تلقينا
روى حماد عن منصور عن ابي عبد الله ع قال لما هبط جبرئيل بالاذان على رسول الله ص كان راسه

نبي محمد علي ع فاذن جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله ص قال يا علي اسمعت قال نعم قال حفظت
قال نعم قال ادع بلالا فعلمه فدعا علي ع بلالا وعلمه واطبق محدثو الجمهور على خلاف
ذلك ورووا ان عبد الله بن زيد قال لما امر رسول الله ص بالناقوس يجمع به الناس طاف
لي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس فقال وما تصنع به
قلت ندعو به الى الصلوة فقال الا ادلك على ما هو خير من ذلك قلت بلى قال تقول الله اكبر
الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله
اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح الله اكبر
الله اكبر لا اله الا الله ثم استاخر غير بعيد ثم قال تقول اذا قمت الى الصلوة الله اكبر الله اكبر
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله
حي على الصلوة حي على الفلاح قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
فلما اصبحت اتيت رسول الله فاخبرته بما رايت فقال انها لرؤيا حق ان شاء الله فقم مع بلال
فالق عليه ما رايت فليؤذن به فانه اندى صوتا منك فقمت مع بلال فجعلت القي عليه ويؤذن
فسمع ذلك عمر بن الخطاب وهو في بيته فخرج يجر رداءه فقال يا رسول الله والذي بعثك
بالحق لقد رايت مثل الذي راى فقال رسول الله ص فلله الحمد وما نقل عن اهل البيت ع
انسب بحال النبي ص فان الامور المشروعة منوطة بالمصالح ولا اطلاع عليها مما يقصر عنه فطن
البشر فلا يعلمها مفصلا

هذا كتاب تنقيح العقايد
تاليف حضرت مغفرت
وجنت ارامگاه میر اسمعیل
خاتون آبادی
علیه الرحمه

فاتت هذا الكتاب عن صاحب الذريعة فلم يظفر بحول المعرفة ولا ذكر اسمه في كتابه
والظاهر ان المصنف هو السيد الامير محمد اسماعيل بن محمد باقر المولود في (١٠٣١)
والمتوفى (١١١٦) (انظر الذريعة ج ٦ ص ١١٠ عند رقم ٥٩٣ و اعيان الشيعة
ج ١١ الطبعة الثانية ص ١٨٥ - ١٨٦) والنسخة المخطوطة من حدائق المقربين
هذا اواخر النسخة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد الثقلين وعلى المكرمين لديه المرتضين وعلى آله وعترته المصطفين **وبعد** فانه لما وفقني الله لتهذيب العقايد وتنقيح المقاصد من علم الكلام مع تشتت المقال وتشويش الاقوال من العلماء الاعلام والكبراء العظام في مسائل هذا العلم التي هي مناط النجاة والهلاك يوم القيام وبها السعادة والشقاوة عند مسائلة العليم العلام فلذا اردت ان اورد في هذه النبذة ما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه من تحرير المطالب وتنقيحها وتقرير الدلايل وتجريدها وتحقيق المقدمات وتصحيحها اتذكرة لطلاب الحق والصواب فيما هو المناط لرفع الدرجات وقليل ما هم وسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين المقبلين الى الدنيا والى ما سواه الذين يرون عن الله وعن ما هو رضاه لعله ينفعنا واياهم يوم يقوم الحساب واليه المرجع والمآب وسميته تنقيح العقايد ورتبته على مقدمة وستة مقاصد **المقدمة** في تحقيق موضوع هذا العلم وتنقيح ابوابه ومقاصده اعلم ان الموضوع للعلم مطلقا هو الموجود بما هو موجود اذ المعدوم بما هو معدوم لا شيء ولا حال ولا صفة ثابتة له حتى يتعلق به اعتقاد وادعاء اذ ثبوت الشيء فرع ثبوت ما هو مثبت له على ما هو الحق من قاعدة الفرعية دون الاستلزام والنقض بالوجود باطل اذ هو ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء وكذا بالصفات السابقة على الوجود كالوجوب والامكان اذ قبل الوجود ذهنا او خارجا كيف يقال انه واجب او ممكن فالبحث اعني اثبات حال ما او امر ما لشيء مما لا يكون الا للموجود بما هو موجود اما لما هو موجود على الاطلاق واما لما هو موجود خاص وقسم من اقسام الموجود او قسم قسمه وهكذا الى العلوم الجزئية او الفرعية للعلوم الجزئية كالطب للطبيعي والاكر المتحركة للهندسة التي هي العلم الجزئي للرياضي الذي هو العلم الجزئي للعلم الكلي الذي هو العلم الالهي الباحث عن الموجود واحواله بما هو موجود ولتحديد العلم بانه الذي يبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تعرض له لذاته او لامر مساو له في الوجود لموضوع ذلك العلم لا عن الاعراض الغريبة التي تعرض له بواسطة امر اخص او اعم

انما هو للفرق بين العلوم الجزئية التي تحت علم كلي وبين العلوم الفرعية التي هي فرع علم اخر منها بناء على طريقة حكماء الفلاسفة المشائين من تقسيمهم العلم الى الكلي والجزئي والفرعي لضبطهم العلوم المدونة بتدوينات متعددة وكتب متفرقة لتسهيل الرجوع الى كل مسئلة من المسائل الى علمه وكتابه باسهل وجه حتى دون المعلم الثاني اعني الفارابي رسالة لضبطها وسماها احصاء العلوم واما حكماء الاسلام وعلماء شريعة رسول الانام فلا شغل لهم باحصاء العلوم التي وصلت اليه عقول نوع البشر مما لا فايدة له في تحصيل سعادة قرب جناب العز والجلال ودرجات النعم الاخروية الابدية التي هي عين الكمال كالرياضيات من اصولها كالهندسة والموسيقي وغيرهما او من فروعها كالاكر المتحركة وجر الاثقال وغيرهما عليها وعلمها التي لا تحصى التي اكثرها مظنونات ومخيلات ضررها اكثر في الدين من نفعها في زيادة عرفان عظمة خلقة السموات والارض وما فيهما من دقايق الصنع وعجايب حكمة الباري في حركاتهما واطوارهما من آثارهما وفوايدهما العجيبة من آثار وضاع العلويات ودقايق صنع تراكيب السفليات على ما قيل من انه من لم يعرف الهيئة والتشريح فهو عنين في معرفة الله سبحانه وذلك لان هذا العرفان يحصل بمجرد التفكر والتامل في خلقتهما وفي الافاق والانفس كما ذكره سبحانه بقوله اولم يتفكروا في خلق السموات والارض وبقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم من خلقة الاحشاء والامعاء والحواس والقوى وافعالها ودقايق خلقتها وتاليفها وعظم رتبة غاياتها لمن استعملها لما خلق لاجله من تقدمه على الملاء الاعلى من ملكوته وجبروته وكالكثر مسائل مسايل الحكمة الطبيعية وفروعها من الطب واحكام النجوم وخواص الاجسام واما الحكمة العملية باقسامها من الاخلاق والسياسة المدنية والمنزلية فقد ورد في الشريعة الغراء الكمل والاتم والاوفى نص القرآن المجيد والفرقان الحميد ما جمعوه في دفاترهم وكتبهم فلهذا صار مسلك حكماء الاسلام في البحث عن احوال الموجود مطلقا بما هو موجود الذي هو موضوع العلم الاعلى والعلم الكلي الذي هو مشتمل على جميع موضوعات العلوم الجزئية التي هي تحته ومن اقسامه واقسام اقسامه وهكذا المقصور على البحث عن احوال الموجود الذي هو المنقسم اولا الى الواجب والممكن المنقسم الى الجوهر والعرض على ما قسمه الشيخ في فاتحة الالهي وحصر الممكن الموجود بالذات الى الموجود لا في موضوع والى الموجود في موضوع لا الموجود بالعرض اذ لا حصر ولا حد له ولا غرض يعتد به يتعلق به وهذه الاحوال اما احوال لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض او يختص به ولما كانوا من المتقلدين بقلادة الشريعة الغراء التي هي الاقرار بالنبوات والنواميس

المنزل من السماء بتحقيق يوم الجزاء بخلاف ظواهر قوانين فلاسفة الاشراق والمشاء وكانوا من المعتقدين
بنص القرآن بموافقة الشرع للعقل فلابد لهم من البحث عن النبوات والمعاد ولما كان من النبوات
مباحث اكثر شانا من ان تكون نظفلا وهي مسائل الامامة فلذا صار عندهم البحث عن احوال الموجود
بما هو موجود مطلقا منحصرا على ستة مقاصد الاول الامور العامة والثاني الجوهر والعرض و
الثالث اثبات الصانع وصفاته والرابع النبوة والخامس الامامة والسادس المعاد بناء على ان موضوع
المسائل اما هو موضوع العلم او نوعه او نوع نوعه وهكذا او عرض ذاتيه او عرض ذلك نوعه او عرض
ذاتي عرض ذاتيه كمسائل الامور العامة ولما خرج العلم مطلقا المحدود عند حكماء المشاء المشهورين
بفلاسفة يونان المسمى بالحكمة بانه العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة
البشرية مع قطع النظر عن موافقة الشرع وصار علما باحوال المبدأ والمعاد مستقلا باثباتهما العقل
كبعض احوال المعاد واحوال المبدأ المستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
فصار كانه علم اخر غير الحكمة مع انه كلاهما ليسا الا علما باحوال الموجود بما هو موجود وسمي بعلم
الكلام اذ هو علم بما يؤدي اليه العقل بالاستدلال ولما كان الوهم فيه يجادل العقل ولذا انزل الشرع
المعرض عليه لدفع معارضته والاعتراض عنه يؤدي الى النزاع والجدال بين العقلاء فيكون علم الكلام
اي جدال ومكالمة جدلية فسمي به لذلك **المقصد الاول** في الامور العامة وفيه فصول
الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حقيقة الوجود وانه بديهي
او نظري واعلم انه لا شك ان الكون والوجود والثبوت والحصول تستعمل لغة وعرفا استعمالة
وتستعمل تامة وناقصة كفعل كان ولا شك ان الناقصة رابطة واضافة اعني الوجود الاشتقاقي
وكون الشيء شيئا اخر وثبوت الشيء للاخر له والتامة هو كون الشيء في نفسه ووجوده بما هو
هو وهو الحالة التي له بها يكون منشأ اثر ما خارجا او ذهنا وهو الذي يعبر عنه بالوجود
الخارجي او الذهني فالوجود مطلقا ان اخذ الاثر مطلقا ولا شك انه حالة حقيقية مع قطع
النظر عن غيره اذ لا شك انه في نفسه وقطع النظر عن غيره هو منشأ للاثر وهذا هو الوجود
الحقيقي خارجيا او ذهنيا وهذا الوجود الحقيقي يمكن ان يكون متشخصا بذاته ولذا انه يكون منشأ
للاثر بلا تشخص له بغيره ويمكن ان لا يكون كذلك بل كان تشخصه وتميزه بغيره وح اما ان يكون
ذلك الغير له تميز في نفسه مع قطع النظر عن هذه الحالة او لا فان كان كان له ثبوت حتى كان له تميز
والا فلا تميز فان كان هذا الثبوت هو الوجود كان قبل الوجود له وجود وهذا خلف والا كان خلقا

ايضا اذ له

ايضا اذ له حالة هي منشأ اثر هو التميز ولا معنى للوجود الا هذا ومن هذا ظهر فساد القول بثبوت
المعدومات وبان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ومنشأه توهم الوجود الذهني
للمهيات ثبوتا خارجيا مع عدم الوجود فيه فاذا كان تشخص هذا الوجود الحقيقي وتميزه بغيره
كان لا تميز بينه وبين ما هو متشخص به في ظرف الوجود خارجا كان او ذهنا ففي الوجود
الخارجي لا تميز بينه وبين ما هو الموجود به فيه اعني المهية واذا وجد في الذهن حلله الى مهية
ووجود له حصل وجودان وجود حقيقي غير متمايز عن المهية هو منشأ الاثار ووجود منتزع
منه ولا شك ان الوجود الحقيقي هو الوجود الخاص والوجود الانتزاعي ان لوحظ فيه خصوص
المنتزع منه يكون خاصا والا كان عاما مطلقا كما ان الامور الاضافية والنسبية ان لوحظ
فيه خصوص المطرفين كان خاصا والا كان عاما مطلقا ولا شك ان الوجود الحقيقي الخارجي
بنفسه كساير الموجودات الخارجية لا يحصل في الذهن ولا يكون معلوما بل المعلوم والمفهوم
منه هو ما هو المنتزع منه اعني الامر الانتزاعي وح فنقول هذا المعنى المفهوم منه الذي هو
امر انتزاعي لا شك انه بديهي كساير المفهومات البديهية المنتزعة من الحالات العارضة له
للموجودات الخارجية كالحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها ويكون التحديدات
المذكورة في حدها تعريفا لفظيا اذ لا شيء في المفهومات اعرف من مفهوم الوجود فتحديد
هذا المفهوم بالثابت العين ونقيضه بالمنفي العين وكذا بما يمكن ان يخبر عنه ونقيضه بما لا يمكن
ان يخبر عنه او بانه الذي يكون فاعلا او منفعلا ونقيضه بانه الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا
او بغير ذلك لو لم يكن تعريفا بحسب اللفظ كان مشتملا على دور ظاهر وما استدل به الامام على بداهة
تصور الوجود من ان الوجود التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي ومتوقف على تصوره
وما يتوقف عليه البديهي بديهي وان الوجود متصور وليس بالكسب والا لزم تركيبه مع انه بسيط ومع
التسليم فان كان اجزاؤه وجودات لزم توقف الشيء على نفسه والا لزم عدم تركيبه مع فرضه
مركبا ان كان كسبه بالحد واما بالرسم فباطل للزوم الدور لتوقفه على العلم بالاختصاص فهذان
الدليلان لا يفيدان الا بداهة تصور الوجود بالوجه على تقدير التسليم والتحقيق انه كما قال
الشيخ الوجود عرض لا كالاعراض وبيانه ان كل عرض من الاعراض بل كل جوهر من الجواهر ايضا له
ماهية ورائها الوجود في التحليل العقلي والتصور الذهني ومن الموجودات بالذات لا بالعرض
فلا حد حقيقي ولا رسم يمكن ان يحد او يرسم بالذاتيات التي له اذ هو تحت مقولة من الاجناس

العالية وللفصل منوع وللخواص ولوازم ذاتية تصلح لان تكون رسما له بخلاف الوجود فانه ليس له
ماهية ووجود بالذات ولا ماهية بل وجود ماهية او وجود بذاته ولذاته ولا حصول له في الذهن والا
لما كان وجودا بل ماهية اذ الوجود لا حصول له في الذهن اصلا بنفسه بل ما لم يجرد الشيء عن وجوده
لا حصول ولا وجود له في الذهن حتى الوجود الذهني فلا يتصور ولا يعلم من الوجود الحقيقي الخارجي
ولا يفهم منه الا الامر الانتزاعي الذي ينتزع منه ويحصل منه في الذهن فمفهومه ليس الا هذا
الامر الانتزاعي ولا معنى له الا هذا وما هو في ظرف الخارج فلا حصول له بنفسه في الذهن
اصلا لا في الوجود ولا في غيره الا ان في غيره يمكن حصوله في الذهن بتجريده عن الوجود وفي
الوجود لا يمكن تجريده عن نفسه فلا يمكن حصوله فيه الا بالانتزاع كسائر الاضافات و
الموجودات بالعرض فظهر ان الوجود الحقيقي لا معنى ولا مفهوم له الا هذا المعنى الانتزاعي
المسمى بالوجود المطلق اذا قطع النظر عن خصوص الاضافة ولما كان هذا المعنى الانتزاعي
ليس له حقيقة الا ما حصل منه في الذهن فلا كنه له الا هذا فلا وجه له ولا كنه الا هذا الامر
وكلاهما فيه واحد فلا جرم لا حد له ولا رسم له بل هو اشهر كنشاية الاثار مثلا ايضا اللزوم
الدور على ما مر لا لما ذكره الامام وظهر مما قررنا ان الوجود الحقيقي غير متصور اصلا كما هو
رأي صدر الافاضل والوجود الانتزاعي الذي هو مفهومه ومعناه الذهني هو بديهي واعرف
من سائر الاشياء ولا شيء في المفهومات اعرف منه **المسألة الثانية** في ان الوجود مشترك
معنى ام لا وباي معنى **مقدمة** اعلم ان ما يلائم به اقوال الفحول من حكماء المشاء المنقول من
المعلم الاول لفلاسفة يونان هو ان ما يفهم من الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء
وبه يظهر الاثار اذ الوجود ليس الا ما يوجد به الشيء وبه موجوديته وما يفهم منه هو هذا
المفهوم الحاصل في الذهن منه فما في الخارج هو الوجود الحقيقي الخارجي وما في الذهن هو
هذا المفهوم الذهني الحاصل منه في الذهن عند تصوره كسائر مفهومات الموجودات الخارجية
وهذا المفهوم كمفهوم الشيء هو من اعرف المفهومات لانه كالشيء في بادي النظر من اعم الاشياء
والاعم اعرف ولا اعم منه فهو حتى يعرف به وكما انهم قسموا المفهوم مطلقا الى الواجب و
الممتنع والممكن لذاته لانه اما ان يقتضي لذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي لذاته احدهما
ثم بعد التحقيق علم بالبرهان ان الواجب لذاته ليس شيئا ومفهوما يقتضي وجوده بل هو
نفس الوجود الواجب لذاته والتقسيم كان اولا على سبيل المسامحة لكن لك حكموا اولا بالاشتراك

الوجود معنى اي بوحدة هذا المعنى المفهوم من الوجود الحقيقي الذي به موجودية الموجودات
الخارجية والذهنية التي هي يظهر بها الاثار خارجا وذهنا ثم بعد التحقيق علم بالبرهان ان
ذات الواجب لذاته لا يكون الا عين الوجود الواجب لذاته المتشخص بنفس ذاته الذي هو فرد
من هذا المفهوم العام بخلاف وجودات الممكنات المتخصصة بموضوعاتها التي هي الماهيات
المتكثرة بكثرتها التي هي حصص من الوجود المطلق الذي هو المفهوم المشترك في بادي الراي
لا افراد منه كما في الواجب لذاته والا لزم كون ماهية الممكنة ووجودها شيئين متغايرين
في الوجود ولكان الماهية موجودة قبل الوجود لا به كالجسم والسواد الموجودين بالذات بوجودين
ولا شك ان ذات الواجب لذاته التي هي فرد الوجود الحقيقي مباينة لماهيات الممكنات ولوجوداتها
المعلولة لها تباينا بالذات اذ العلة مباينة للمعلول تباينا ذاتيا فبعد هذا يظهر ان اشتراك
الوجود بين الواجب والممكن لفظي وما وقع اولا كان مسامحة كما وقع في تقسيم المفهوم الى المواد
الثلث واما الاشتراك بين وجودات الممكنات فهو معنوي اذ الحصة لا تكون الا عين العام مع هذا
وجودها هو الظاهر من اصول المشائين فلاسفة يونان واما ما يظهر من كلام رئيسهم اعني
ابن سينا على ما فهمه المحقق الطوسي في رأيهم حيث قال في الالهي فالاول لا ماهية له و
ذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه
ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب
سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك
ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة وجب قال المحقق الطوسي في شرحه رادا على قول الامام ان الواجب
يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته بانه ليس يعني الا ان الوجود المجرد العارض
لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالا عروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيب الا في العبارة
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير شيء اما بتعينات زائدة عليه كما ظنه ولا ريب ان حاصله ليس
الا ان الوجود بشرط اللاعروض هو وجود الواجب وبشرط العروض هو وجود الممكنات والوجود
لا بشرط مشترك عارض ولا يخفى انه على القول بالاشتراك المعنى اعني كون مفهوم الوجود الحقيقي الذي
به موجودية الاشياء وبه يظهر الاثار الذي سماه المتاخرون بالوجود المطلق والوجود الانتزاعي و

الوجود التحليلي في عباراتهم فاشتراك هذا المفهوم لا معنى له الا اشتراك ما هو مفهوم منه اعني الوجود
الحقيقي وهذا ما فهمه الامام على وفق ما هو الحق حيث قال الشارح المحقق ان الشارح الفاضل
قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان فحول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة
وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك بكلام كثيرة استفادها منهم
وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان
وجود الواجب ايضا عارض لماهيته عز وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود
الواجب عارضا لماهيته لزم اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ولا خفاء في ان الامام فهم من الوجود
ما به موجودية الاشياء على ما حمل عليه المحقق الدواني من ان مرادهم من الوجود الموجود على طريق
المسامحة المشهورة واستشهد بانهم صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح الشارح به ولا
شك انه ليس بعين مبدأ الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبره الشيخ
اعني بعين مبدأ الاشتقاق الذي مغايرته للمهيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والسر
في هذا الاشتباه على ما يلوح من كلامه رحمه الله هو ان ههنا شيئين احدهما المصدر وهو مبدأ الاشتقاق
وهو المعنى الحدثي وثانيهما الحاصل بالمصدر فالوجود على الاول هو الوجود المطلق الانتزاعي
الذي لا نزاع في انه امر انتزاعي زائد في الجميع وعلى الثاني هو ما به الشيء موجود اعني الموجود [illegible]
فعلى ما حققه من ان موجودية كل شيء بنفس ذاته لا بعروض الوجود لها ويكون حمله كحمل الذاتيات
فيكون الوجود المفهوم من ذاته تعالى مغايرا ومباينا لما فهم من موجودية الممكنات التي هي
المفهوم من قيام الوجود بالمهيات ويكون حمله كحمل العرضيات فعلى هذا يكون الوجود الحقيقي
الذي هو منشأ الآثار ومفهومه الذي هو المشهور بالانتزاعي مشتركا لفظيا بين الواجب
والممكنات ويكون مفهومه مشتركا معنويا ان اعتبر الآثار مطلقا ويكون كلاهما مشتركا
معنويا في الممكنات وكانه لاشتراكه معنى مفهوما وحقيقيا في جميع الممكنات ومفهوما في جميع
الممكنات والواجب باعتبار اطلاق الآثار حكموا باشتراك الوجود مطلقا مسامحة باعتبار ظهوره
خروج الواجب في شيوع الباقي وكثرته بالنظر الينا وذهولنا عنه سبحانه وح يكون كون وجوده نفس
فردا والباقي حصصا في غاية الظهور بلا اخذ شيء ويكون كما قيل ان الوجود المطلق والموجود المطلق

والوجود

والوجود الخاص مغايرة للمهيات الممكنة وفي الواجب فالاول لان مغايرته لم يضره دون الثالث
لانه عين الذات واما كون الوجود الحقيقي مطلقا مشتركا معنويا مطلقا فلا يصح اصلا الا على
رأي القائلين بوحدة الوجود وانبساطه ويكون المهيات عوارض وهو الاصل بوحدته وعمومه
وهي المظاهر والشؤون والاعتبارات فيكون الوجود واحدا والموجود ايضا واحدا وتعدده
باعتبار تعدد مظاهره وتغيرها لا في نفسه كلباس واحد متلونة اجزاؤه بالوان مختلفة ثم
فيكون واجبا اذا اعتبر لا بشرط شيء وممكنات اذا اعتبر بشرط شيء كما يظهر ايضا من قول المحقق
الطوسي والشيخ على طريقة المشاء من قوله في جواب الامام وهو قوله هو الوجود بشرط سلب العدم و
ساير الزوايد على ما مر على انه على كلا التعريفين لا يصح ايضا او قد تحقق وصرح به الشيخ ايضا
وصدر المتأخرين من القائلين بالوحدة بناء على ان الوجود مقول بالتشكيك على الرأيين اما
على الرأي الاول فلان الاشد والاضعف مختلفان بالمهية والاختلاف انما هو بالفصل المنوع و
معنى الاشد هو ان هذا الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الاضعف ولا يكون عندهم
الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زائد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد
كما صرح به الشيخ في بحث الهيولى من الالهي واما على الرأي الثاني فلان التفاوت بين الافراد
ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فالتفاوت في نفس المهية بحسب كمالها ونقصها في ذاتها
على ما صرح به الثاني في شرحه عليه فعلى هذا على الرأيين لا يكون مراتب الشدة والضعف في
الوجود من مراتب تنزلاته وترقياته واحدة بل يكون متعددة ويكون الوحدة بمجرد اشتراك
اللفظ بين الواجب والممكن كما قررنا واما ما ذكره المحقق الطوسي في جواب الامام فهو ان المفهوم
من الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء المعبر عنه بمنشأ الآثار فهذا المفهوم المطلق
المعتبر فيه مطلق الآثار مقول بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات الخاصة التي هي في
الواجب فرد منه متشخص بذاته وفي الممكنات حصص منه متشخصة بالمهيات الممكنة الموجودة
به لا بنفسه وعرضي بالنسبة الى الوجودات الخاصة لاختلافها بالنوع وبالمهية كما هو شأن
جميع الامور المقولة بالتشكيك على رأي المشاء والاشراق فيكون الوجودات الخاصة الحقيقية
متباينة بالذات سيما في الواجب والممكن لكونه فردا فيه وحصصا فيها مع ان المفهوم المطلق
المشترك الذي هو المقول بالتشكيك واحد فيكون هذا المفهوم العام المطلق البديهي من بين
المفهومات مشتركا معنويا على ما اصله المشاء واستدلوا عليه بالادلة الثلثة التي ذكروه واشار اليه

المحقق في التجريد من دون لزوم تساوي وجود الواجب في الوجودات المعلولة بل كان الاشتراك
بينهما لفظا كما الوجه مع صحة اشتراك مفهوم الوجود معنى بلا قصور وعند ذلك ظهر محل النزاع
وما هو المشترك لفظا وما هو المشترك معنى واذا تقرر هذه المقدمة فنقول اما اشتراك هذا المفهوم
من لفظ الوجود الذي هو بديهي معنى فلوجوه ثلثة على ما هو المشهور الاول انا اذا رأينا ممكنا وجد
بعد ما لم يكن موجودا فلا نشك في انه موجود وله علة موجودة كما في برهان اثبات الواجب ثم
نتردد في ان علته الموجودة هل هو ممكن او واجب فنجزم بمطلق موجوديته مع الشك في
خصوصية كونه واجبا او ممكنا ولا نقض بالوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق اذ الكلام
في الموجودية كما عرفت وهي المراد من الوجود اذا اطلق ههنا اعني الحاصل بالمصدر لا المصدر
ولا يعتبر لان الموجودية هل هو موجود ام لا ايضا كما لا معنى هل للزمان زمان او للمكان مكان
او للمادة مادة لظهور لزوم التسلسل او كونه اعتباريا منقطعا بانقطاع الاعتبار والتغاير كان
اعتباريا ولا نقض ايضا بالشبح المرئي من بعيد المردد بين زيد وعمرو وغيرهما مع انه شخص واحد
وذلك لان ما حصل منه في الذهن صورة كلية مشتركة بين الكل وكذا لا نقض بما اذا كان زيد مثلا
في جماعة لم يعرف باعيانها مع تردد الذهن في ان زيدا اما هذا او ذاك او غيرهما وذلك لانه لا
يلزم منه الا اشتراك المفهوم المسمى بزيد فثبت بالجزم بمطلق موجودية العلة مع قطع النظر
عن خصوصية الاضافة والاشتراك ومع قطع النظر عن تسميته بالوجود بل الى مجرد كونه منشأ
اثر وجود المعلول مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات اشتراك المفهوم منه
بين الكل واجبا وممكنا وهذا المفهوم هو الوجود المطلق الانتزاعي المقول بالتشكيك العارض
للكل باعتبار عموم الاثار الثاني انه لا شك ان نقيض الوجود هو العدم ولا واسطة بينهما
كما قال الرضا عليه السلم ليس بين النفي والاثبات واسطة والعقل مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عن مفهوميهما يحكم بالحصر بينهما حصرا عقليا بانه لا يخرج امر من الامور عن احدهما فان
تعدد مفهوماهما لم يكن الحصر بين مجرد مفهوميهما حصرا عقليا دائرا بينهما الا بملاحظة مقدمة اجنبية
هي ان الموجود لا يكون موجودا بوجود آخر ولا معدوما بعدم آخر سواء كان بين كل وجود و
عدم منافاة ام لا وان تعدد مفهوم الوجود مع اتحاد مفهوم العدم فلا شك في بطلان الحصر
ايضا ومع وحدة مفهوم الوجود مع انه المدعى لا شك في وحدة مفهوم العدم اذ هو رفعه
لا يقال ان معنى العدم على تقدير تعدده وعدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود فهو معنى

فقولك الشيء اما موجود او معدوم اما موجود بوجود خاص او مسلوب عنه ذلك الوجود فمعنى
العدم الخاص هو سلب الوجود الخاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي
اعم من ان يكون موجودا بوجود آخر او غير موجود بوجود اصلا فلا يتم الدليل بدون اخذ
اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا فلا يكون الترديد
بينه وبين الوجودات بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه
هو رفع وجود خاص فيكون الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير مقدمة اجنبية وانما
يحتاج اليها اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا الا انا نقول الترديد حاصر
بالنسبة الى كل امر وشيء من الاشيا بانه اما موجود واما معدوم حصرا عقليا واذا كان الشيء
موجودا بوجود من الوجودات اذ الكلام في الشيء الذي هو موضوع لم يكن معدوما فالمعدوم
لا يكون معدوما الا برفع جميع الوجودات اذ الكلام في الشيء الذي هو موضوع الوجود والعدم
الذي ردد فيه فهذا الشيء المردد فيه اما موجود واما معدوم برفع الوجود عنه اي وجود كان
فالترديد في الشيء الموضوع بين كونه موجودا ما وبين كونه معدوما اي ليس له وجود اصلا كما
هو شأن كل ايجاب وسلب ولذا الايجاب الجزئي نقيضه السلب الكلي فلا معنى للمعدوم الا ما
ليس له وجود اصلا فلا حاجة في الاستدلال الى اخذ وحدة العدم ثم اثباتها مع ان وحدة مفهومه
ظاهر اذ ليس الا السلب بلا خصوصية فيه الا باعتبار الاضافة الى ما يتردد فيه بينه وبين الوجود
اعني النفي والاثبات اللذين لا واسطة بينهما حصرا عقليا ببديهة العقل بلا حاجة الى ملاحظة
امر آخر اصلا ونفيد اشتراك الوجود قطعا الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود الجوهر هكذا الى آخر اقسامه وكذا
وجود العرض ولا شك ان مورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي هي الوجودات
الخاصة سواء كان فردا كما في الواجب او حصة كما في الممكن ولا شك ان المقسم ليس ههنا
الا نفس مفهوم لفظ الوجود مع قطع النظر عن خصوصيات اللغات واوضاعها وبالجملة
من ما هو خارج عن هذا المفهوم كما يحكم به البديهة ويظهر منه ان الجزم مع التردد والحصر العقلي
وصحة القسمة ما نشأت عن اشتراك اللفظ باعتبار المسمى به المسألة الثالثة في زيادة
الوجود وعينيته فاعلم انه قد مر ان الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الاثار له مفهوم يحصل
في الذهن الذي هو مشترك معنى بين جميع ما هو متصف به من الوجودات التي لها آثار كالكليات

المشتركة بين افرادها كالسواد والبياض والانسان وغيرها وهذا المفهوم العام المشترك هو
المشهور بالوجود المطلق ولا يكون هذا المفهوم الا منتزعا ان الحصل في الذهن لا يكون الا مجردا
عن الوجود ولا يمكن تجريد الوجود عن الوجود فمفهوم الوجود لا يكون الا منتزعا بل عارضا
واما الوجود الحقيقي الذي هو مصداق هذا المفهوم فلا شك انه لما كان متعددا بتعدد
الموجودات التي بعضها علة للبعض وهذا التعدد مما يحكم به بديهة العقل وكذا علية البعض
للبعض واما كون الوجود الحقيقي واحدا منبسطا على الهيات الامكانية العارضة له حتى
يكون تعدد الموجودات باعتبار تعدد العوارض لا اجزاء الوجود الواحد العام المنبسط
ويكون الفرق بين الواجب والممكن بالاعتبار فالواجب هو الوجود لا بشرط شيء والممكن
هو الوجود بشرط شيء كما صرح به المحقق الطوسي وكذا الشيخ بقوله الواجب هو الوجود بشرط
سلب العدم وسائر الزوائد وعليه استقر آراء الاشراقيين على ما هو ظواهر اقوالهم و
تعاديرهم فامر خارج عن براهين العقل ونواميس الشرع المطاعين اذ لا علية ولا معلولية
فيسد باب اثبات الصانع ولا خالقية ولا مخلوقية فيسد باب حقية القرآن المعجز الثابت
حقيته وصدقه بالمجازة وباب التاويل دل على سده تاويلات الكفرة على صدق مقالاتهم من
قولهم ابن الله وبنات الله وشفعاؤهم عند الله وغير ذلك فاذا ظهر تعدد الموجودات والوجودات
على الحقيقة فتشخص كل وجود اما بنفس ذاته او بغيره فالاول يكون وجودا متشخصا بنفس ذاته
بذاته فيكون فردا من الوجود المطلق والثاني يكون متخصصا بموضوع اعني الماهيات
الموجودة فيكون حصة من الوجود المطلق فيكون ما هو الوجود عين ذاته بلا ماهية وصفة
له فهو فرد له ووجود موجود بذاته لذاته بلا مقارنة ماهية وما له ماهية متصفة بالوجود
كالموجودات الممكنة المتخصصة وجوداتها بماهياتها المتكثرة بتكثراتها فهي حصص
من الوجود المطلق فالوجودات الخاصة فيما هو عين كالواجب فهو فرد وفيما هو له ماهية
كالممكنات يكون حصصا منه فيكون الواجب مغايرا للماهية فيما له ماهية كالممكنات لا
فيما ليس له ماهية كالواجب والى هذا اشار المحقق الطوسي في التجريد بقوله فيغاير الماهية اي
الوجود يغاير الماهية فيما له ماهية كان الوجود مطلقا او خاصا لكن لما كان وجود الشيء لا
وجود الشيء للشيء حتى يكون فرعا الوجود المثبت له ويلزم تحصيل الحاصل بتحصيل سابق بل
يكون تحصيلا حاصلا بنفس ذلك التحصيل بلا افساد ولما كان الوجود عرضا لا كالاعراض حتى

يكون

يكون له موضوع موجود في نفسه مجردا عنه ويكون له وجود آخر حتى يكون عروضه في الخارج بل
هو عارض للماهية من حيث هي هي مجردا عن الوجود والعدم ولا شك ان هذه الحيثية ثابتة له
في الذهن لا في الخارج فهي في هذه المرتبة خالية عن النقيضين لا في الواقع والخارج حتى يكون
مستحيلا وهذه الحيثية ثابتة لها في الذهن فيكون زيادته ومغايرته لها في الذهن وقد
استدل على مغايرته لها بوجوه الاول لو كان وجود كل شيء عين ماهيته كما هو راي الاشعري
وليس وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق متخالفة يطلق
على كل واحدة منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا لزم اتحاد الماهيات ان كان عينها ضرورة اتحادها
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد وعدم انحصار اجزائها ان كان جزءها بل ترتب اجزاء الماهية
الواحدة الغير المتناهية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء الثلث الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء
للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء لها اجزاء اخر وننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان
يتسلسل واما بطلان التالي فليس لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب
فلو انتفى انتفى والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد ولا لامتناع الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود معا ولا للتسلسل ببرهان التطبيق لان المركب لا يلزم ان يكون مبدأه بسيطا
حقيقيا ولا انتهاء الكثرة الى الواحد الحقيقي بل لا بد في الاول من البسيط الاضافي ولا في الثاني
من الواحد العددي سواء كانت الاجزاء اجزاء خارجية او عقلية تحليلية وبرهان التطبيق لا
يجري الا في الامور المترتبة الموجودة بالفعل خارجا اما معا في الآن او في مجموع الزمان متحققا وجود
كل واحد من جزء منه داخلا فيه وجوده لا كالامور المستقبلة التي لم تدخل في الوجود منفصلا بها
بالفعل بل لان كل واحد من الماهيات جوهرية وعرضية له اجزاء محصورة خارجية كانت او ذهنية
فعلى هذا التقدير يكون اجزاؤها الوجود وسائر اجزائها المحصورة لا غير مع انه يلزم عدم انحصارها
وايضا العدم جواز اخذ شيء واحد في كل ماهية حقيقية مرات متناهية كانت او غير متناهية لانه
مع على ما هو المشهور لا يقال الوجودات متغايرة لا مكثرة لانا نقول فكان وجود مطلق مشترك
لاشتراك الجميع فيه ووجودات خاصة هي حصص منه مضافة الى جزء جزء فكان مغايرا لما هو غير
الوجود فكان الوجود مغايرا لما هو غير الوجود اعني الماهية اذ لا نعني بها الا غير الوجود وقد قيل
ان هذا الدليل المبني على لزوم اتحاد الماهيات انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية

ولا يدل على ان الوجود الخاص زايد عليها مع ان القائلين باشتراكه معنى عندهم وجود مطلق
مشترك بين جميع الوجودات ووجود خاص لكل موجود الا ان يثبت ان المطلق المشترك
نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده وارد عليه بانه ليس في
الموجودات التي لها ماهيات كالممكنات دون الواجب الذي ليس له ماهية وراء الوجود
حتى يثبت مغايرته لها وراء الماهية فالوجود المطلق وحصصه التي هي عين المطلق متخصصة
متشخصة بنفس الماهية التي هي موضوعة وليس هنا فرد له وليست الوجودات الخاصة في ذوات الماهيات
الا الحصص لا الافراد فاذا كان الوجود المطلق المشترك الذي هو عين الحصة عين الماهية فاما ان
متخصصا بذاته ومتشخصا بذاته فيكون بذاته موجودا فيكون واجبا لا ممكنا كما هو شان الواجب
تعالى ويكون فردا له وان كان متخصصا بغيره وكان حصة لا فردا فغير الوجود لا يكون الا الماهية
وقد فرضناه عينها فاين التخصيص واين الوجودات الخاصة التي هي الحصص فان ادعى ان الوجودات
الخاصة هي افرادها لا الحصص كما هو ظاهر كلام القائل وهذه الوجودات الخاصة التي هي افراد
الوجود المطلق المشترك لا حصصها وهي المتخالفة بذواتها وهي عين الماهيات المتخالفة والمطلق
المشترك عرضي لافراده كما صرح به فان ادعى هذا في الوجود الخارجي وفي ظرف الخارج فلا مضايقة
فيه ويمكن ان يكون محملا لتصحيح مذهب الاشعري ويكون فرقا بين الموجود بذاته وبين
الموجود لذاته فالواجب هو الموجود بذاته ولذاته والممكن هو الموجود بذاته لا لذاته وذلك
لانا لا ندعي الا زيادته ومغايرته الا في التصور وفي ظرف الذهن باعتبار التحليل العقلي لا
في الخارج ثم هذا القائل ذكر ايرادا آخر على لزوم اتحاد المهيات وبطلانه بقوله قيل عليه
ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها
صفات متعددة هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
نقصان الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يترائى موجودات متمايزة فيتوهم
من ذلك تعدد حقيقي كالبحر في تموجه فانه لو عرض على الصغير الغير العاقل يسئل من ذلك
توهم ويقول ان ذلك المرتفع والمنخفض غير الماء واما العاقل فلا يخفى عليه انه ليس هناك
الا الماء ويتيقن ان هذه الحالة امور اعتبارية بسبب هبوب الرياح فكما لا يبقى بعد سكون الرياح
وزوال تلك الاعتبارية الموهمة الا الماء كذلك ليس في الوجود سوى الله تعالى بعد سكون
رياح التوهمات وزوال الاعتبارات الموهمة فلم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره

من عدم اتحاد المهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا ثم قال اقول هذا
خروج عن طور العقل فان بداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات و
حقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها
الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل هو معزول
هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتقيدون بدرجات العقل والقائلون بان ما تشهد له
مقبول وما لا يشهد عليه مردود وان لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات
على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهة عندهم مستغنون عن اقامة برهان
على ابطال امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها ونقل في الحاشية التاويل
المذكور بان تعدد الذوات في نفس الامر لا ينافي حقيقة تلك المكاشفات اذ يجوز ان يكون نسبة
تلك الذات الى سائر الذوات كنسبة الشمس الى سائر الكواكب فكما ان الكواكب تحتجب عند طلوع
الشمس كذلك تلك الذوات المتعددة عند انكشاف تلك الذات المنزهة عن سمات الامكان
وانا اقول بعدها مر سابقا ان مشايخهم ذكروا في كتبهم مكاشفات كثيرة متناقضة ويظهر منه
ان الاشتباه والالتباس في الكشف اكثر منه في الاستدلال ولا شك انه لكن لنا ذا الكشف من
قبيل الحس وكالبرق يخطف ويبرق وينطفي سريعا بخلاف الفكر والنظر على تؤدة وبعد تفتيش
وتفحص فكيف يكون الاعتماد عليه اقوى من الاعتماد على البرهان مع ان الحق ان الكشف والحدس
والالهام من باب واحد وهو الانتقال الى النتيجة مع الوسط دفعة لا بالتدريج كما في الاستدلال
لان اليقين بشيء لا يمكن حصوله الا من طريق العلم بعلته وبدون العلم بعلته لا يحصل اليقين
به ولا يحصل اليقين بالتشبيهات والتمثيلات التي هي قياسات فقهية التي لا يحصل منها الا ظنا
ضعيفا لو كان وجه الشبه تاما لانا نقول اذا لم يكن في مصادمة البرهان مع ان اكثر ما نقلوه من
المكاشفات هي من قبيل الخيالات والوساوس السوداوية الناشية من المتخيلة التي توهموها
كشفا وسموها به كما شاهدناه من هذه الطايفة التي هم من الجهلة وعوام الناس وبالجملة الكشف
الحق المعتمد هو التحدس بالنتايج والمبادي دفعة بدون حركة فكرية بسبب تصفية الباطن وتخلية
النفس عن الكدورات الجسمانية والعلايق الدنيوية الدنية الشهوانية والتوجه الى جناب الحق
والمراتب الروحانية حتى صار نسبة الى هؤلاء المتدنسين بنجسة العلايق والهواجس الدنيوية
من المال والجاه والرفعة والشهوات الحيوانية وغيرها كنسبة الصاحي الى السكران ونسبة

العاقل الى المجنون المعتوه الزايل العقل اذ لا يحصل له صفاء الذهن والعقل ولذا صار افضل البشر
الانبياء الزاهدين وقلما يكون العلماء على الحقيقة الا الزهاد بل لا يكون عالم على الحقيقة الا زاهدا
على الحقيقة والباقي هم اراذل الناس الذين يبيعون الدايم الباقي بالزايل الفاني اذ هما ضرتان و
ليس المهلك الا محبة الدنيا اعاذ الله عباده منها ثم انه بعد ما ثبت وجود مطلق مشترك معنى و
ببداهة العقل ثابت وجود موجودات متعددة بوجودات خاصة متعددة بتعددها فلا يخلو
اما ان يكون تخصص هذه الوجودات بنفس ذواتها او بامور خارجة والاول باطل لثبوت اشتراكه
معنى ولانه كان ما به الاختصاص عين ما به الاشتراك وعلى الثاني فكان الامور الخارجة المخصصة
هي المهيات لانا لا نعني بالمهية الا ما هو غير الوجود فثبت مغايرة لها وان الوجودات الخاصة
حصص الوجود المطلق المشترك الا واحدا تخصصا متخصصا لحد اته وبقي الاشتراك بينه وبين
الباقي لفظا لا يقال هذا انما يصح على تقدير التواطي واذا كان مشككا وكان عرضيا للافراد التي هي
الوجودات الخاصة فلا اذ كل منها له حقيقة خاصة مباينة للباقي وله اشتراك مع الباقي في امر عرضي
لانا نقول قد ذكروا ان التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان واختلفوا
فيها فبعضهم نفى التشكيك مطلقا في الذاتيات والعرضيات وبعضهم اثبتها مطلقا حتى ان اختلاف
انسان وانسان بنفس ماهية الانسانية وبعضهم فصل فاثبتها في العرضيات دون الذاتيات
والقوي ما ذكره انه لو اختلف الماهيات او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا ونقض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين
من المقدار لا يوجب تغاير المهية ولا يخفى ان الاولوية والاقدمية لا يجري في المهية والذاتي
اذ لا شك ان المهية او الذاتي لا اولوية ولا اقدمية لهما من حيث هما هما بالنسبة الى ما هو مهية و
ذاتي له اذ الجزء من حيث انه جزء ليس باولى بالجزئية من جزء الجزء بل من حيث عروض العلية والمعلولية
وكذا المهيات في مراتب الجنسية والنوعية وقربها وبعدها من الافراد فالملحوظ هو المهية بالنسبة
الى ما هي مهية له من الافراد ولا تكون الا الافراد المتباينة التي لها في درجة واحدة وكذا
الجزء الذاتي بالنسبة الى ما هو جزء وذاتي له فلا يلاحظ جزء الجزء بالنسبة الى ما هو الجزء اذ هو جزء
وذاتي له لا هو جزء وذاتي لما هو الجزء جزء وذاتي له وكون ذاتي معللا بذاتي آخر او متوسطا
في الحمل لا يضر استواء المهية او الذاتي في الاولوية والاقدمية بالنسبة الى ما هو مهية وذاتي له من
افراده التي لا تكون الا الافراد المتباينة وعلى هذا من عدم جريان التشكيك بالاولوية والاقدمية

في المهية والذاتي وجريانهما في الوجود كوجود الواجب والممكن علة ومعلولا او وجود بعض الممكنات
لبعض كذلك ظهر انه لا تشكيك في الوجود من حيث هو وجود بل باعتبار ما عرض له من العلية والمعلولية
فانه من حيث هو علة اولى واقدم مما هو معلول لا من حيث هو وجود محض كما ان الذاتي ليس
اولى واقدم من ذاتي آخر من حيث هو ذاتي بل باعتبار ما عرض له من الجزئية فالجزء اولى واقدم من
جزء الجزء او بالعكس بالاعتبارين من حيث هو جزء لا من حيث هو ذاتي فظهر من هذا انه لا
تشكيك في الوجود بما هو وجود بهما فليس وجود الواجب اولى واقدم من وجود الممكن بما
هو وجود كما هو المشهور بل بما يعرضه من العلية والمعلولية ولا يخفى انه لا يرد على قولنا
من استواء النسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له وعدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه
به علة لاتصاف الآخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة
لا بالذات ولا بامر خارج بل جعلها بعينه جعلها لا بجعل آخر على ما قرر مع انه في العارض بهذا
الوجه ليس من حيث هو عارض بل بما هو خارج عنه مما هو علة له او للاتصاف به كما لا يخفى
هذا واما التشكيك بالاخيرين من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فالاول لا شك
كما قيل ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل رتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق
اشخاص كثيرة وبعد ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض الصنفية او بالذاتيات من الفصول
المنوعة او باختلاف مراتب التشخصات التشخصية حكمه حكم ساير الحقايق التي يحكم باختلافها نوعا فان
الاحتمال قايم فيها والمنع بان الامتياز التشخصي قد يكون اقوى من امتياز آخر تشخصي او بانه لا يلزم ان
يكون ذلك الاختلاف مستندا الى الفصول المنوعة كما انه ليس لنا جزم بالفرق بين الاجناس و
الاعراض العامة والفصول والخواص في المهيات الحقيقية كما اعترف القوم بان تحقيق حقايق
الاشياء مما لا سبيل لنا الى الجزم بل ليس لنا فيه الا ما يحكم الحدس الصايب وهو حاكم بان الاشد و
الاضعف مختلفان بالمهية النوعية بالفصل المنوع المقتضي للخواص التي لكل منهما وبان مهية السواد
الشديد يخالف مهية السواد الضعيف بعد اشتراكهما في مهية السواد الذي هو جنس لهما وبان منشأ
الاختلاف والتفاوت ما هو داخل فيهما والاسود الذي هو الموضوع ما فيه التفاوت والتشابه انما
هو باعتبار الاشتراك في الجنس ولما لم يكن اختلافهما في الفصل المنوع كاختلاف الانسان والفرس
بل كان متشابها حيث لا ينتزع الوهم من الاشد الا اضعاف الاضعف وامثاله وبحلله اليها بعزم يجب

التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوى متألف من امثال السواد الضعيف
وقع الاشتباه وحصل الشبهة لقوم بان التشكيك فى نفس الماهية بالشدة والضعف مع ان الجنس
كالسواد واحد فيهما واختلافهما بالفصل المنوع فيكون الفردان مختلفين بالماهية ونوعين مشتركين
فى الجنس ويكون ما به التفاوت ويكون الموضوعان كالاسود شديدا وضعيفا ما فيه التفاوت
وصح النسبة بينهما وان كانا متباينين نوعا ومتحدين جنسا لما قررنا فلا بد ان الماهيات المتباينة
لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد وكذا لا
بد انه اذا قام باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد اضعف مع الاتفاق فى الجنس والاختلاف فى
الفصل المنوع لزم التشكيك فى الماهية او الذاتى وذلك لانه ان اراد ان الماهية او الذاتى ما فيه
التفاوت فهو السوادان ويكون اطلاق التشكيك على ما هو المقرر فى المنطق ومصطلح العرف
وتقسيم المفهوم الكلى المحمول على افراده بالتواطؤ والتشكيك انما هو بناء على ما ذهب اليه الاوهام
العامية لا بناء على ما هو الواقع فى نفس الامر اذ لا شك ان الاشياء كلها ذهنا وخارجا يبتدئ من
العام الى الخاص فالجوهر مثلا من الاجناس وكذا الكيف وغيرهما يبتدئ ويتخصص اولا فاولا
اما بالفصول المنوعة واما بالعوارض الصنفية المصنفة واما بالعوارض الشخصية المشخصة فالحاصل
فى نفس الامر مطلقا اما انواع واما اصناف واما اشخاص والتخصصات والزوايد داخلة فيها نوعا
وصنفا وتشخصا فاين التشكيك فى الماهية والذاتى الا على مذهب الاوهام العامية هذا واما التشكيك
بالزيادة والنقصان فلا يخفى انه لا يتصور الا فى مقولة الكم والنقص بالذراع والذراعين بانه
زيادة فى نفس المقدار كما هو معتمد الاشراقية فى ادعاء التشكيك فى نفس الماهية فلا يخفى فساده
اذ ليس مقدارية احدهما ازيد من مقدارية الآخر بل احدهما ازيد من الآخر لا مقداريته كما قال فى
قاطيغورياس الشفاء فى فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس فى طبيعته تضعف
واشتداد ولا تنقص ولا ازدياد ولست اعنى بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعنى
ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة
اشد اربعية من اربعة ولا خط اشد خطية اى اشد فى انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من جهة
المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد
والازيد الذى يمنع كونه فى الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد
والازيد الذى منعه لا يمكن فيهما ذلك وقال فى الفصل السابق عليه اعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد

والكثير

والكثير بالاضافة عرض فى العدد وكذا القول فى ساير ما يشابه ذلك هذا وكتب الحكماء مشحونة بنظاير
ما نقل من الشفاء كما قيل ولا يخفى انه كما ان مراتب الاعداد متخالفة بالنوع للاختصاص بالآثار واللوازم
المستندة الى الفصول المنوعة كان مراتب المقادير ايضا كذلك لذلك وعدم تلايم ذلك لما قرروا
فى ابطال مذهب ذى مقراطيس من القول بكون مبادى الاجسام اجسام صغار صلبة للقائلين بالهيولى
فلا بد لهم من الفرق بين الاعداد والمقادير فى ذلك من التخصيص كما فى ساير تخصيص العمومات لا
لغيرهم والمنع بان تلك اللوازم لعلها تكون لوازم الصنف دون النوع مجاب بان تلك اللوازم
اما مستندة الى الماهيات النوعية البسيطة او الفصول المنوعة وهو المطلوب واما مستندة الى لوازم
اخر وننقل الكلام اليها الى ان ينتهى الى الماهيات او الفصول بناء على القاعدة المقررة ان كل ما بالعرض
يستند الى ما بالذات واما الى عوارض مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة ويؤيد هذا
كما قيل من ان المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا كالذراعين من الخط متخالفان بالماهية انه
لو كان الخط الزائد والخط الناقص متحدين بالماهية فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما ويكون المقدار
جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمى فينبغى ان يصح ان يقال ان هذا السطح ازيد من ذلك الخط
مثلا اذ يكفى لصحة النسبة بين امرين اشتراكهما فى الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلثة
وسواد الفحم اشد من سواد الهندى الى غير ذلك واما ان هذا لا يلايم ما ذكروا فى ابطال مذهب ذى
مقراطيس من الاتحاد فى الطبيعة فيمكن ابطاله بدليل القوة والفعل فى اثبات الهيولى على ما هو
فى اثباته اذ دليل الفصل والوصل فيه لا يخفى ضعفه بناء على ان الفصل الذى هو ابطال الاتصال
الجوهرى انما هو الفصل الى الاجزاء التى لا يتجزى لا غير وذلك لان فى الجسم الصغير الصلب فعلية
لا محالة وقوة قبول القسمة الوهمية وكل ما فيه جهتا فعلية وقوة ففيه جزءان هما منشأ الجهتين فكان
فيه الهيولى والصورة كساير الاجسام ونعود الى ما فيه فنقول انه ظهر مما قررنا انه لا تشكيك فى الحقيقة
اصلا وتقسيم الكلى الى المتواطى والمشكك انما هو على فهم الجمهور والعرف المشهور اذ قد فساد
التشكيك فى الوجود بالذات بالاولوية والاقدمية بل هو باعتبار العلية والمعلولية وكذا فساده
بالشدة والضعف والزيادة والنقصان فى الحقيقة لمن نظر وتامل وانصف **الثانى** انه انفكاك
تعقلا وتصورا او تصديقا فتعقل الماهية وتغفل عن وجودها اما خارجا فظاهر واما ذهنا فلان
تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله على تقدير تسليم كون التعقل وجودا ذهنيا وتعقل الوجود مع
الجهل بخصوصية الماهية ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ وذاتياته او نقول انا نتصور الماهية

وشك في وجودها فلا يكون عينها اولا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشي لنفسه ضروري ولا
يكون ايضا ذاتيا لها لان ذاتيات الثبوت لما هو ذاتي له ولا يخفى ان هذا الوجه بتقريريه انما يتم ان لو
كانت المهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة
فضلا عن انتسابها اليها فيقع الغفلة والشك اولا يرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار
تدبير البدن لا بكنهها تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
فكذا هاهنا يقع الشك وعقلها مع عدم عقل وجودها بل المهية اذا كانت معقولة معلومة
لنا بالكنه مع علمنا بانه كنهها تم التقريبان وهما على تقدير تمامهما دلا على زيادة المطلق
والخاص الذي هو حصة الوجود المطلق على المهية فيما له مهية وراء الوجود كما في الممكنات لا
في الواجب اذ لا مهية له وراء الوجود حتى يتصور مغايرته لها وليس للوجود المطلق فرد سواه اذ
تخصص الوجودات المطلقة للامكانية لا بموضوعاتها التي هي المهيات فلما كان تخصص الوجود
المطلق وتكثرها بتكثر الموضوعات لا بنفسها فيها فليس فيها الا حصص الوجود المطلق قد يطلق عليها
الافراد منه مجازا وهي الوجودات الخاصة بخصوصية الموضوعات اعني المهيات وح فلا شك ان هذا
الوجه بتقريريه يدل على زيادة الوجودات الخاصة كما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يرد
عليه انه ليس في الموجودات فرد من الوجود المطلق وراء حصة اذ لا قائل بغير الحصة التي هي الوجود
الخاص فيما له مهية وراء الوجود **الثالث** ان القائل بعينية الوجود يقول ان بعض المهيات
يقتضي لذاتها ان تكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا
يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هنا
امر يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك
الانسان نفسه فنقول لا شك في تحقق الامكان ولا شك ان كون المهية في الخارج غير المهية
مفهوما وحقيقة اذ لا شك في تغاير حال المهية لذاتها وحالتها لغيرها التي هي كونها في الخارج
المسماة بالوجود ولا شك ان الامكان هو كيفية نسبة هذا الوجود الى المهية وسلبه اليها
اذ لا ترجح ولا ترجيح بالنسبة اليها لذاتها انما هما بالنسبة الى الغير فهو عبارة عن تساوي نسبة
المهية الى الوجود والعدم فعلى تقدير العينية لا يكون نسبة فضلا عن التساوي ولو سلم فنسبة الشي
الى المهية نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه لارتفاعه وعلى تقدير الجزئية لم يكن نسبتها اليه والى العدم
على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه ليس كنسبة الى سلب ذلك الجزء والتغاير الاعتباري لا

يقع على هذا التقدير مع انه لو كان الاستدلال من جهة التغاير لجرى في الواجب بناء على رأي من
القول بالمهية فيه وزيادة الوجود ونفي التعدد للتغاير الاعتباري مع ظهور فساده كما نبهنا
عليه ولما كان النزاع في عينية الوجود وغيريته راجعا الى ان موجودية المهيات هل هي
بنفس ذواتها او بعروض الوجود لها والامكان والوجوب والامتناع انما هو في حمل ما يكون له
الوجودية به فعلى الاول كما هو رأي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون
حمل الوجود على المهية باعتبار العينية مساويا لحمل نقيضه عليها بهذا الاعتبار كحمل الذات و
الذاتي على المهية وحمل نقيضهما عليها بالحمل الذاتي المسلم استحالته لان الحمل المتعارف
وهو الحمل العرضي خارج عن محل النزاع ولا ينتقض ايضا باللامفهوم لا مفهوم واللامفهوم
مفهوم وامثاله لاختلاف الحملين لان الاول غير متعارف والثاني متعارف **الرابع** ان الوجود لو كان
عينا لكان قولنا السواد موجود بمنزلة السواد سواد فلا فائدة للحمل مع انه مفيد ولو كان جزءا لكان الاستدلال
تابعا لعدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال مع ظهور الحاجة اليه عند حمله عليها وجعلها دليلين
بناء على حمل الفائدة على عدم البداهة اذ الذات والذاتي بين الثبوت لا يخفى وكونه تقريرا آخر
من الاستدلال ولا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انما يتم لو كان المهية
متعقلة بكنهها اذ لو كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها
اليها وهو غير مسلم في شي من المهيات المعلومة لنا وغير المعلومة غير معلوم حالها ايضا وايضا
اذا لم يكف في تعقل كنه شي تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما هكذا
قيل واورد عليه ان معنى تصور الشي بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور
بالوجه ان لا يكون هو متمثلا فيه بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق هو
عليه فالمراد والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان
اتحادا ما بالعرض فاذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت المهية ايضا كذلك
ضرورة فان المهية عين الاجزاء بالاسر مجملا فكان ينبغي ان يقول اذا لم يكف تعقل اجزائه
الاولية بكنهها مجملا وهذا المورد قد فصل العرضي بانه قد يوجد في الذهن على وجه يتحد ما
صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية المحصورة او المهملة وقد
يوجد في الذهن على وجه فيه وجه لا يتحد معه اصلا وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية
الطبيعية وجعل هذا هو الفرق بين العلم بالشي بالوجه والعلم بوجه الشي فالعلم بالوجه على وجه

الانطباق هو الاول ولا على وجه الانطباق هو الثانى فيكون الفرق بين التصور بالوجه
وتصور الوجه عندهم بالاعتبار لا بالذات كما هو راى الجمهور من المتاخرين على خلاف راى
الذى هو راى المتقدمين وقد اورد على هذا المورد بان ايراده لا يتوقف على ما اختاره من ان
عند تصور الشئ بالوجه كان المتصور حقيقة هو الوجه اذ عند تصور الاجزاء بالوجه العرضى
كانت المهية متصورة بالوجه العرضى ايضا اذ عند تصورها ليست الا تصور تلك الاجزاء فلا
يكون المهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذى اختاره لم يكن المهية متصورة حقيقة وعلى
المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه العارض هذا ما ذكروه ههنا واقول فى القائل
وايضا اذا لم يكف فى تعقل كنه شئ تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما فلم
قوله بوجه ما قيد للمنفى اى لم يكف بوجه من الوجوه لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بالكنه ولا بالوجه
بدون الحاجة الى تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ و ليس قيدا للتعقل اجزاءه كما فهموه والا
لكان لا بد ان يقول بالوجه على وفق فهمهم لا بوجه ما مؤكدا بماء التنكير تنصيصا على
التنكير الواقع فى سياق النفى المفيد للعموم ولئن سلمنا انه ليس نصا فى هذا المعنى بل محتمل
للمعنيين فايضا كيف يرد الايراد عليه مع هذا الاحتمال وظهر من هذا ان المدار على تقليد المتاخر
المتقدم سيما مع حسن الظن والشهرة الخامس انه لو كان الوجود عينا لزم التناقض ولو
كان جزءا لزم تركب الواجب بيانه انه لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس
بموجود بمنزلة قولنا السواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اى حكم باجتماع النقيضين
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السوادية نفى عنه السواد على ما هو نسق تناقض المفردات او ان
لنا قضية صادقة فى نفس الامر هى ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا
لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر على ما هو المصطلح من تناقض القضايا ولما كان المعتبر
فى التناقض الذى هو من اقسام التقابل عدم اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان
واحد ففى تناقض المفردات ايضا لا بد من استنادهما الى موضوع واحد حتى يتحقق التناقض
والتقابل وح يتحقق عقد الحمل وعقد هو موجبة معدولة او موجبة سالبة المحمول لكن لما
كان نقيض كل شئ رفعه وسلبه فيكون نقيض الكاتب مثلا رفعه وسلبه عن موضوع فيكون
اللاكاتب رفع الكتابة وسلبه عن موضوع فيكون سالبة او سالبة المحمول المساوية للسالبة

فى عدم اقتضاء وجود الموضوع مثلا بمعنى اللاكاتب الذى هو نقيض الكاتب هو رفع الكاتبية
عن زيد مثلا سواء كان زيد موجودا او معدوما وبالجملة فتناقض المفردات يؤول الى تناقض القضايا
فلذا صار مصطلحهم فيه تناقض القضايا ولما كان النزاع ههنا فى ان الوجود هل هى نفس
المهية حتى يكون الوجود بمعنى الموجودية على ما مر انها المراد منه لا المعنى المصدرى عين المهية او
الموجودية امر زائد على المهية فعلى تقدير العينية لا فرق بين قولنا السواد سواد حين هو سواد
او ما دام سوادا او ما دام موجودا وحين هو موجود وبين السواد سواد فلا يكون التقييد بالوجود
مخصصا للسواد ولا يكون فرقا بين المطلق والمقيد فلا يمكن سلب السواد عن نفسه بناء على عدم
وجوده حتى يكون سلب الشئ عن نفسه بناء عليه فعلى تقدير الاتحاد لا يمكن سلب الشئ عن نفسه
اصلا وانما يمكن على تقدير المغايرة اذ على التقدير الاول لا يمكن انفكاك الوجود عن المهية لان
موجودية المهية ح بنفسها وكان مصداق الحمل نفس الذات كحمل الذاتيات لا كحمل العرضيات فلا
يتصور انفكاك المهية عن نفسها وح يلزم الضرورية الذاتية الازلية وكذا نقيضاهما ولا يكون
صدق السلب بالنسبة الى السواد المعدوم اذ لا يتصور سواد معدوم ح كما لا يتصور انسان
ليس بانسان فيكون عقد الحمل عين عقد الوضع فلا يتصور السلب وقد قيل ههنا لو كان
الوجود الخارجى عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى
المتبادر من سلب الشئ عن نفسه وما قيل من ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز
ان لا يكون موجودا فيه فلا هو هو فيه ليس بشئ وذلك لان ماله فى الحقيقة الى سلب الوجود
عنه فلو كان وجوده فى الخارج عينه لم يجز اصلا فاذا لم يكن الانسان موجودا فى الخارج وقلت
الانسان ليس بانسان فى الخارج كان صادقا ومحصوله ان الانسان ليس بموجود فى الخارج
واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا واورد على قوله فى الجواب ان
ماله فى الحقيقة الى سلب الوجود بانه ان اراد الملازمة فغير نافع وان الاتحاد فمم كيف و
الوجود مغاير للمهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها فان اراد انه لا يتصور سلب الشئ عن
نفسه وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب الشئ عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم
قادح فى اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشئ ونفسه متصورة
فكان السواد سواد قضية صادقة فى نفسه قول ويمكن الجواب بانه اراد المعلولية بل
ان سلب الشئ عن نفسه فى صورة المغايرة جائزة لكن فى الحقيقة ماله الى سلب الوجود لانه

مسلوب عن نفسه باعتبار انه مسلوب وجوده وسلبه عن نفسه معلل بسلب وجوده لكن
يمكن ان يقول المورد انه ح غير نافع كما قال في صورة ارادة الملازمة لكن للقائل ان يقول اما
انا قلت غير هذا ولا اردت غيره بل صرحت باختصاص امتناع سلب الشيء عن نفسه بصورة
الاتحاد بقولي فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يكن اصلا وقولي اما اذا قلت اللاانسان
ليس بانسان اصلا فهو بط قطعا هذا وقد اجيب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين
اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فلان الامكان
كيفية نسبة المهية الى الوجود والعدم اشتقاقا فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك
نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا ما يتصور بل قد يكون
بحثا للعقلا يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا قاسم كونه للاراء
فذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطايفة من الحكما كالفارابي وابن سينا الى
انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله ونسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة
الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود
موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فيمنع قوله السواد
موجود بمنزلة السواد سواد بل هو بمنزلة السواد ذو سواد واما عن الثالث فيمنع قوله السواد ليس بموجود
بمنزلة السواد ليس بسواد بل هو بمنزلة السواد ليس بذي سواد وليس هذا تناقضا وهذا الجواب
قد عرفت فساده مرارا اذ الكلام في ان موجودية الاشيا هل هو بعينية الوجود للمهية
ام بعروض الوجود لها واما الوجود بالمعنى المصدري الذي هو مبدا الاشتقاق الذي
هو امر انتزاعي من نفس ذات الواجب ومن قيام الوجود بالمهية في الممكنات التي لها مهيات ورا
الوجود في التحليل العقلي ذهنا لا خارجا الذي هو المفهوم من موجودية الاشيا المسمى بالوجود
المطلق فلا شك ولا نزاع بين العقلا في مغايرته لذاته سبحانه الذي هو نفس حقيقة الوجود
المتشخص بذاته الذي هو فرد من الوجود المطلق المباين للمهيات الممكنة ولوجوداتها المعلولة
وفي مغايرته لها ولوجوداتها المعلولة التي هي حصص من الوجود المطلق المتشخصة لها بل كما
بل موضوعاتها التي هي المهيات التي هي الحيثيات بالوجودات الخاصة وحمل الموجود على الواجب
من قبيل حمل الذاتيات والانواع فذاته موجودة بذاته من غير افتقار الى امر اخر بعرضه بخلاف

غيره من المهيات فان صدق الموجود عليها من قبيل حمل العرضيات بواسطة عروض حصة من الوجود
المطلق لها فان الموجود المطلق والوجود الخاص الذي هو الحصة متغايرة للمهيات الممكنة واما
في الواجب فالاولان متغايران لضرورة دون الثالث لاستغنائه هناك لانه عين الذات لا انه ثابت
سابر في كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وفرد
من الوجود المطلق ايضا لا امر مغاير له بل لنفس ذاته تعالى فقد ظهر ان النزاع في الموجود كالنزاع في الوجود
الذي هو المبدا لانه لا يمكن ان يكون عين ذاته تعالى كما صرح به وال يرد انه لم لا يجوز ان يكون للوجود
فرد واحد غير عارض لغيره قايم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب وساير افراده قايم بغيره
غير موجود وذلك لانه ح يكون الواجب موجودا بغيره فانه كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
فيشارك ساير المهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق فكان
مهية لا وجودا او فردا منه وظهر ايضا حقيقة الخلاف المنقول من انه ان كان النزاع في
الوجود بالمعنى المصدري الذي هو المبدا فلا شك انه معنى انتزاعي من موجودية الاشيا
ومن المعقولات الثانية وامر اعتباري وليس بموجود كما هو راي اكثر المتكلمين وان كان
النزاع في الوجود الذي بمعنى الموجودية الذي هو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشيا
الذي فيه تباين الواجب والممكن فهو موجود بذاته لا بوجود اخر بلا لزوم تسلسل كما في الاول
في الامور الاعتبارية وفرق بين الموجود بذاته والموجود لذاته فانه سبحانه موجود بذاته ولذاته
معا بخلاف الوجود الحقيقي كما ذكره بهمنيار في التحصيل وعليه يحمل ما ذهب اليه طايفة من المتكلمين
وطايفة من الحكما كالفارابي وابن سينا وعلى هذا فيمكن ان يكون النزاع لفظيا واعلم ان
القوم صرحوا بان دعوى اشتراك الوجود وزيادته على المهيات ضرورية وان الوجوه المذكورة لها
تنبيهية اشارة الى ان المنوع التي تورد عليها الا يجدي كثير نفع لان المدعى ظاهر الثبوت مستغن
عن الاثبات فالمقصود بتلك الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقياس الى بعض الاذهان القاصرة والا
البصاير السليمة فكما تدرك اشتراك الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات وتسمى في العربية
بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها توصف
بها وتحمل عليها نعم حقايق الموجودات وحقيقة تلك الحالة وكيفية قيامها بها وحملها عليها
ليست معلومة بالكنه ولا يضر ذلك بالجزم بالاشتراك والزيادة بداهة وهذا التصريح صريح في ان
المدعى فيهما اشتراك هذا المفهوم الحاصل في الذهن المميز للموجودات عن المعدومات المسمى بالوجود

المطلق الا انه تمايز عنها واجبا كان او ممكنا ولكن لا شك في اشتراك هذا وزيادته وانقسامه
بالتشكيك بالعرض لا بالذات كما في ان موجودية الاشياء ليست بهذا الوجود واما ما به
موجودية الاشياء اعني الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة موجودية الاشياء وكنه حقيقته فهو
الذي في الواجب فرد متشخص بذاته وهو عين ذاته ومباين لسائر حصص الوجود المطلق
المتخصص بالمهيات التي هي موضوعاته ولما كان وجودات تلك المهيات ليست الا كونها مستفاد
الفاعل واثره بلا زيادة امر مضاف ينضاف اليها بل جعلها وجودها وصيرورتها اثر الفاعل
ومستفادها فلذا توهم الاشعرية انه عين المهية اذ ليس الوجود الا كون الخارج ظرفا لنفس المهية
وصيرورتها فيه بعد ان لم تكن فيه اذ ليس فيه مهية ووجود فليس فيه مغايرة بينهما بل المغايرة بينهما
في التحليل العقلي في الذهن اذ فيه يحلل الى مابه امتياز وما به اشتراك اعني الى مهية ووجود مشترك
هو الوجود المطلق المنتزع من الوجود الحقيقي الذي هو حصة الوجود المطلق المتخصص بالمهية
المجهول كنهه المعلوم بالوجه اذ حقيقة الامور الخارجية الموجود بوجودها الخارجي التي هي كنهها
ممتنعة الحصول في الوجود الذهني والحصول العلمي ولهذا استدل الخصم على العينية بانه لو كان
زائدا على المهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم
الواسطة وكلاهما محال لانه يستلزم اما ان يكون المهية الموجودة اي المهية قبل وجودها
او اجتماع النقيضين وجوابه انه يقوم بالمهية من حيث هي اي التي لا يعتبر فيها الوجود ولا العدم
اي المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فح لا يلزم التناقض ولا وجود المهية قبل وجودها و
يكون معروض الوجود هو المهية في زمان وجودها ولا يلزم الا تقدم المهية على الوجود بالذات
لتقدم المعروض على العارض ضرورة ولا فساد فيه ولما كان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية
الموجودة فزيادته عليها في التصور لا بحسب الخارج لانه لما كان قيامه بالمهية وقبولها اياه
من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على المهية في التصور
لا في الوجود العيني فالمهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز
في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا
يقدر على اعتبار المهية في الخارج اولا ليعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فيه فانه اذا اعتبرها في
الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر شيئا في الخارج ويعتبر اتصافه فيه
وانه دعليه ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها في الخارج ولا

يقدح

يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض
له في الخارج اعراض موجودة فيه وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه
جار فيه وقد يجاب بانه اذا كان ثبوت الحيثية لها لا يكون الا في الذهن فالمهية من تلك الحيثية لا يكون
الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها
من حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث انها جزئية لم تكن عوارض خارجية والنقض
بقيام الاعراض بمحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود
مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود لها كما مر في كلام المعلل ايضا فالمهية لا بشرط
الوجود والعدم وان كانت موجودة في الخارج لكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج
وجود يغاير ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج بل في الذهن فقط لان المهية من
تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود كما ادعاه المعلل
لا يقال الجسم في الخارج ابيض او لا ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض لانا
نقول هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكن في مرتبة وجوده السابق على البياض
لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل فان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس
الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية
ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم وفي هذا المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما
تثبت في مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها
بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف
حيثية الاطلاق عن مثل البياض وقد قيل في بيان زيادة الوجود على المهية وقيامه بها في
التصور لا بحسب الخارج بان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان
لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور
العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا
لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وقد وجه هذا البيان بان علة صيرورة اقتضاء
الاتصاف ثبوت الموصوف في ظرفه وعدم اقتضاء وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه هي

ان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في
نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع عنه تلك الصفة مثال الاول
اتصاف الجسم بالبياض مثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود
الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في
الخارج ويصفه بها وصفا مطابقا صادقا ويرد على هذا البيان والتوجيه معا انه كيف يصف
الشيء في ظرف بصفة لا يكون تلك الصفة في هذا الظرف كما قال الشيخ في ابتداء الالهي انه ان
كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا للشيء
آخر فاما ان يكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة من المعدوم انتهى واما اتصاف
الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية والاضافية والسلبية فليس على سبيل الانتزاع
العقلي المحض الذي فهماه واشتهر بين الطلبة تقليدا بل هذه امور موجودة في الخارج لها
بالتبع لان الموجود في الخارج اما موجود فيه بالذات واما موجود فيه بالتبع كالعمى وكيف
لا يكون العمى موجودا فيه مع ان زيدا لم يكن اعمى فيه فصار اعمى فيه فحدث فيه العمى في الخارج بعد
ان لم يكن اعمى فيه وصار لا كاتبا بعد ان كان كاتبا فيه وحدث فيه اللاكاتبية بعد الكاتبية
فهذه امور موجودة في الخارج بوجودات تابعة لموجودات فيه بالذات وقد اعترف الموجه
بوجه حيث قال او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل اه ومن هذا
القبيل الوجود كما قيل ايضا ان كون المهية اما ان يثبت لها في الخارج او لا فان لم يثبت لها في الخارج
كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة في الخارج بل معدومة فيه هف
وان ثبت لها في الخارج كونها فلا شك ان الثابت في الخارج لشيء غير ذلك الشيء في الخارج
فيكون ممتازا عنه في الخارج اذ الغيرية ملزومة للامتياز ثم ان هذا الكون الممتاز في الخارج
ليس عين المهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج فلا يلزم من عدم انفراد كل منهما بوجوده
عدم زيادته عليها في الخارج ثم قيل ان القول بان زيادة المقبول على القابل في الخارج
انما يتصور اذا كان المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل اما اذا قد يوجدان بوجود

بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغاير له والمهية
القابلة له موجودة به فالمقبول الزائد في الخارج وقابله اما موجودان في الخارج له
بوجودين متغايرين واما بوجود ومهية موجودة به فزيادة المقبول في الخارج على قابله
يتصور على وجهين لكن اذا دخرها في وجه واحد فلا بد من دليل له على نفي جواز الآخر وتصدى
المحقق الشريف لدفع هذا القول فقال ونحن نقول اذا قلنا ان زيدا موجود في الخارج مثلا فهو
في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده
ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا واما
الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات
الخارجية فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود
في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك
الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ظرفا
لنفس الاتصاف مع ان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا و
كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها
لا لوجودها اذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج اي وجدت فيه يثبت لها في
نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال يثبت
لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت الشيء
للآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج
لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر
في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة
فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فقوله فان لم يثبت لها
في الخارج كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة فيه مردود بانها و
ان لم يثبت لها في الخارج كونها لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة
فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده فلا يلزم من ذلك ان
يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا للاتصاف

بالوجود ليلزم كون الموصوف به ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر بما قررنا ان الوجود الخارجي
لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالمهية ولكان لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر
فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة
التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة
نعم نشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجودها فوجب ان لا يكون
قيامها به قياما خارجيا على نحو قيام صفة البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة
البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زايد على ذاته وان
غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا
يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق لذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه
متحققا الى انضمام التحقق اليه ومثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على
ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا ان الوجود
لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه
وجود اخر فيه ولما قيل من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبرت
هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود المهية
في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه
فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا
ارتفع النقيضان قلت ان الخرع السلب فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور الايجاب
لا يتصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين فانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة
لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة وسيأتيك توضيح هذا
المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه القسمة هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلي له افراد كثيرة يتصف بها
المهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه الفهم ايضا واما ان قلنا
ان الوجود هو حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قايمة
بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة الواجب ومعنى كون
غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك
الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولو البصاير

الذين

الذين خصوا من عند الله بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة بالغة وسيرد عليك تفاصيل
هذه المعاني انتهى كلام السيد المحقق الشريف نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد وفيه تامل من وجوه
الاول ان بناء تحقيق الوجود والموجود اما على متفاهم العرف واللغة على ما هو قانون علماء العربية
واما على ما هو التحقيق على ما هو شان الحكماء والمحققين من العقلاء الغايصين في تحقيق
الحقايق وتنقيح مهيات موجودات عالم الملك والملكوت المرتفعين عن درجة عامة اهل
العرف ومتفاهمهم الذي بناؤه على ما هو محظور خيالاتهم واوهامهم المشوبة بالجسمانيات
المادية التي احكامهم العقلية كلها احكام وهمية جسمانية وهم يحسبون انها عقلية محضة
مع انها وهمية محضة ولذا طرء الاغلاط والاوهام والاراء الباطلة والعقايد الزايغة
فنقول على متفاهم العرف الذي يظن انه على ما حكم به العاقل حكما عقليا ان ما كان الخارج
ظرفا لوجوده فهو الموجود في الخارج بلا ارتياب وما كان الخارج ظرفا لنفسه كالوجود
فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات الخارجية وذلك لان العقل باحكام الوهم
لا يحصل له الجزم بسبب معارضة الوهم على قانون العرف المعتبر فيه الموجود بما قام به الوجود
المتصف به المقتضي لمغايرة الصفة للموصوف فلذا لا جزم للعقل به لعدم خلوصه عن
شوب الوهم ومتفاهم العرف فقوله ان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان
وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه مبني على هذا الخلط والشوب كما لا يخفى والا
فلا شك في ان عامة العقلاء من حكماء المشاء ومن محققي عقلاء الاسلام قايلون بان الوجود
عين الواجب فهو موجود بعينية الوجود فوجود وموجود وعلم وعالم وعقل وعاقل وقدرة وقادر
الى غير ذلك من الصفات فيكون موجودا بوجود هو بنفسه موجود بالوجود الخارجي في الخارج
الذي هو منشأ الاثار الخارجية اذ لا شك ان النزاع في الوجود الذي هو موجودية زيد به
لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو متفاهم العرف في قولهم الموجود ما قام به الوجود في عرف
اللغة وهذا ايضا جهة خلط اخر في هذا المقام وهذا الحال لا تفاوت في وجود الواجب و
وجود الممكن الا بان وجود الواجب موجود بذاته ولذاته ووجود الممكن موجود بذاته لا لذاته
على ما ذكره بهمنيار في التحصيل وللوجود نظاير في الخارج في هذه الحالة كالمادة والمكان و
الزمان والضوء وغيرها فان الضوء لا شك في انه ضوء ولا شك في انه مضيء بذاته اذ الحالة
الحاصلة لساير المضيئات حاصلة له بذاته لا بغيره ولا معنى للمضيء الا ما له هذه الحالة سواء

كان بذاته او بغيره في الواقع ونفس الامر وقوله انه ليس مما يعول عليه لما حققنا ان الوجود
لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود
اخر فيه فلا يخفى فساده اذ هذا انما يصح لو كان الماهية والوجود موجودين بوجودين
لا بوجود واحد كما قال القايل المعترض ان المقبول الزايد في الخارج وقابله اما موجودان
في الخارج بوجودين متغايرين واما وجود وماهية موجودة به وكلا الوجهين متحقق في الخارج
والحصر في الواحد لا بد له من دليل ولم يوجد دليل على الحصر تحقيقه كما عرفت وايضا لا شك في انه
ليس في الخارج الا ماهية موجودة بالوجود الذي هو ايضا في الخارج والخارج ظرف لكل هذه وكذا الواقع
ونفس الامر فمن خصص الموجودات الخارجية بما يكون الخارج ظرف وجودها المغاير له دون ما
يكون الخارج ظرف وجوده الغير المغاير له لا عامة اهل العرف واللغة على متفاهم عرفهم و
على مقتضى عقلهم المشوب بوهمهم الناشي من انسهم باحكام الجسمانيات واحوالها على خلاف
حكم العقل الصريح الخالص عن شوايب الوهم وايضا قوله ولما قيل من اتصاف الشيء
بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبرت هناك تغايرا اعتباريا فيكون الاتصاف
اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا
الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء بنفسه لا يخفى فساده لانه لا شك في اتحاد العقل والعاقل
والمعقول وفي تحققه في الواقع ونفس الامر وانه معقول وكون التغاير اعتباريا لا ينافيه ولا بد
من اعتباره في التصور العقلي والحصول الذهني واعتباره فيه لا ينافي اتحاده في الواقع وفي
نفس الامر ولا شك للعقلاء القايلين بعينية الصفات الحقيقية في الواجب التي منها الوجود
انه ليس هناك موصوف وصفة واتصاف الا في الاعتبار الذهني ولما كان الاعتبارات الذهنية
من جملة مراتب نفس الامر ايضا اذا لم تكن مخالفة لنفس الامر والواقع ففي صورة اعتبار التغاير
ذهنا كان الايجاب صادقا دون السلب فسلب الشيء عن نفسه اما غير ممكن واما غير
صادق وقولهم لا يجوز سلب الشيء عن نفسه يتناول الوجهين وعلى هذا فيكون الاتصاف
في صورة الاعتبار بحسب نفس الامر من وجه وكان وجود الماهية في الخارج وجودا خارجيا
قطعا وموجودا خارجيا بنفسه لا موجودا خارجيا بوجود اخر لا مطلقا نعم على متفاهم
العرف كذلك وقد عرفت انه غير معتبر في مقام التحقيق وكذا الضوء ضوء في نفسه ومضيء بنفسه
لا بضوء اخر كالوجود والايراد والجواب الذي ذكره فقير ان الاتصاف انما يكون في مقام

اعتبار

اعتبار التغاير ذهنا وعدم الاتصاف في مقام عدم اعتبار التغاير الذهني وهما مقامان
متغايران من مراتب نفس الامر فعدم الاتصاف وعدم تصور النسبة في مرتبة منها والاتصاف
وتصور النسبة في مرتبة اخرى فلا منافاة ولا ارتفاع للنقيضين الا في المرتبة وفي مقام توضيح ما
ذكره في ذيل ما ذكره هنا انه ان قلت ان المغايرة الاعتبارية كافية في تعقل النسبة فلتعتبر بين
الوجود ونفسه ويحتج ببسط جميع ما ذكرتم من ان الوجود لا يرد عليه التقسيم من انه اما موجود واما
معدوم قلت في تحقيق ان الوجود موجود بوجود هو عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا
يلزم الا التشكيك في الاعتبارات ولا استحالة فيه وايضا قال بعد بل جواب شبهة القايلين بالحال
حين الترديد بالقياس الى الوجود الخارجي بانه اما موجود واما معدوم منع ورود التقسيم او
اختيار كون الوجود موجودا بوجود هو عينه على ما قيل او اختيار انه معدوم وبالجملة ما ذكره
لا يدفع ما ذهب اليه القايل من كون الوجود موجودا بنفسه من غير لزوم تسلسل الا في صورة
الاعتبار ولا فساد فيه **الوجه الثاني** ان ما ذكره في مقام التمهيد من ان العاقل الغير الشاك في
كون وجوده بعينه في الخارج مما لا يشك فيه لا ينتج الا انه لا يكون غير عينه فهو فيه في شك بل
مجهول عنده جاهل فيه فكيف يترتب عليه ان وقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء فالمجهول كيف ينتج معلوما وايضا ليس النزاع الا في ان الشيء كالوجود
هل يجوز ان يكون موجودا بذاته والموجود بذاته اما ان يكون موجودا لذاته وهو الواجب واما
يكون موجودا لغيره وهو الممكن ام لا فالكلام والنزاع ليس الا في انه هل يستلزم وقوع الخارج
ظرفا لنفس الوجود وقوعه ظرفا لوجود اخر للوجود حتى يكون موجودا في الخارج ام يكفي
كونه موجودا بنفسه لا بوجود اخر والتنوير الذي ذكره لا يجدي نفعا اذ قولك اتصاف زيد
بالسواد موجود في الخارج ان اردت به ما هو متفاهم العرف واللغة انه شيء موصوف بالوجود
في الخارج فلا كلام لنا فيه وان اردت ما هو التحقيق من ان الخارج ظرف نفس الاتصاف
وان الاتصاف خارجي والموجودات في الخارج قسمان اما موجود بالذات وهو الجوهر باقسامه
والاعراض باقسامها واما موجود بالعرض كما قال الشيخ ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل
وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا حد
لها فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات
بالذات هو الجوهر فالوجود بالذات هو الوجود في نفسه والوجود بالعرض هو الوجود الرابطي

والموجود بالذات هو الجواهر والاعراض والموجود بالعرض هو الموجود بالوجود الرابطي كالاتصاف
والانضمام ولا اتصاف وغيرهما فاتصاف زيد بالسواد وجود رابطي كالوجود في نفسه
والخارج ظرف لنفسه لا ظرف لوجوده وكونه ليس بصادق اوغلط بناء على متعارف العرف
وهو اول التفريع وفي تركيب والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج
ظرفا لها انفسها لا لوجودها ان اراد انها ليست بموجودات في الخارج بوجودات مغايرة ط
لوجوداتها الرابطية التي هي موجودة بذاتها الا بالوجود بالذات بل بالوجود بالعرض وهو عين
المتنازع فيه كالوجود والموجود بالذات بلا فرق ومنشاء الاشتباه هو خلط متعارف العرف
بما هو مقتضى التحقيق الواقعي العقلي الخالص عن شوائب الاوهام الجسمانية المالوفة
وهو عين لا غشاء بلا اشتباه بل عين الاعتراف بدعوى القائل حيث اعترف بان الخارج
يقع ظرفا لها انفسها ولا يخفى ان السلوب نسب سلبية لا عدم صرف كسائر النسب والاضافات
الموجودة بالعرض وان اراد غير ذلك فامر اخر واذا عرفت حقيقة ما مهدناه فالشجرة تنبئ عن
الثمرة الوجه الثالث ان الكون هو الثبوت والثبوت لا يحتاج في الثبوت الى ثبوت اخر
كما ان المكان لا يحتاج الى مكان اخر والزمان الى زمان اخر والمادة الى مادة اخرى والاتصاف
انما هو اعتبار في الذهن ويكفي فيه التغاير الاعتباري وذلك لان وجود المهية ليس من
قبيل ثبوت الشيء للشيء حتى يقتضي ثبوت المثبت له بل ثبوت المثبت ايضا كما مر اذ هو ثبوت
الشيء اعني المهية لا ثبوت الشيء للشيء وانما يكون ثبوت الشيء للشيء في التحليل العقلي
في الذهن الموجود الخارجي الى مهية ووجود وح يقتضي وجود المهية ووجود الوجود
في الذهن ولا يلزم منه الا وجود المهية في الذهن قبل وجودها في الخارج لو كان
كذلك ولا فساد فيه وكذا ليس للكون كون اخر وثبوت في الخارج اغاية ذلك في
الذهن واعتباره ولا فساد فيه وقوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور
اتصافه فيه بمفهوم فهذا لا يتصور الا في الصفات الخارجة عن الموصوفات في الخارج
واما في الوجود الذي هو عين المهية في الخارج والمغاير في الخارج وجود ولا مهية وانما هما اثنان
في الذهن والتحليل العقلي لا الخارجي فالاتصاف لا يكون موجودا الا في الذهن فنفس
الاتصاف وان كان في الخارج لكن وجوده وهو ثبوت الصفة للموصوف الذي لا يكون
الا بعد اعتبار التغاير لا يكون الا في الذهن كما في حمل الذاتيات وقد عرفت ان جواز

اتصاف

اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لا يقتضي عدم وجود الصفة وثبوتها
في الخارج لان الامور العدمية موجودات في الخارج بالتبع وبالعرض لا بالذات وما ذكره
تفريعا حيث قال فيقول فان لم يثبت لها في الخارج كونها كانت عادية في الخارج عن الكون
فلا يكون موجودة فيه مردود لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده
الى قوله والا القيام في الخارج بالماهية ولكان لها قبل قيامها بها فيه وجود اخر فيه فقد عرفت
انه كله مبني على ما مهدناه سابقا من خلط متعارف العرف بما هو مقتضى التحقيق على ما فصلنا
وبينا ان الشجرة تنبئ عن الثمرة الوجه الرابع ان قوله وما يقال من ان قيام كل صفة في
الخارج بموصوفها الى قوله ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة تقيه
انه قال الشيخ ان الوجود عرض لا كالاعراض واعترف هو ايضا بانه يجب ان لا يكون قيامها به قياما
خارجيا على نحو قيام صفة البياض بالجسم وسلم ان الوجود وصفة المهية فلزم عليه ان يكون
مستثنى من القاعدة البديهية مع انه يقول لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية
والسر فيه ان الصفة يغاير الموصوف في ظرف هو صفة فيه لموصوفها وتابعة فيه صفة
لموصوفها والوجود في الخارج ليس صفة للمهية من حيث انه صفة لها اذ هو عينها لا
غيرها كما ان الصفة غير الموصوف بديهة وبالجملة وجود المهية لا وجود للمهية فيكون
خارجا من تلك القاعدة لا انه مستثنى عن تلك القاعدة وهذا هو مراد القائل وقوله
والبديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة فلا شك فيه من انها صفة لكن وجود المهية
ليس صفة المهية من حيث انه وجود المهية في الخارج بل انه صفة لها من حيث انه وجود
المهية في الذهن ومن هذه الحيثية داخل تحت تلك القاعدة وبالحيثية الاولى خارج عنها
لا انه مستثنى عنها حتى يلزم الاستثناء في القواعد العقلية الوجه الخامس ان ما ذكره قدس
سره من ان الوجود حقيقة متشخصة في حد ذاتها ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة
نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فهذا هو المشهور بين
المتاخرين بذوق المتالهين والحق ان هذا ليس مذهبا ثالثا بل المذاهب ههنا اثنان لا ثالث
لهما الاول مذهب الحكماء والمحققين من فلاسفة يونان بعد سقراط الذي هو اول من قال بوجود
المفارقات وبوجود الا له تعالى شانه على خلاف من سبق منهم القائلين بالدهر وبان العالم
بما هو عالم واجب الوجود لذاته والحوادث انما هي من افعال الطبايع ولذا سموا بالدهرية الطبيعيين

ولهذا القول على خلاف اجماعهم قبلوه ومن ساير ارباب الملل الاربع من اليهود والنصارى والمجوس
والمسلمين والمحققين من ساير الناس وهو انه سبحانه موجود واجب لذاته بوجود هو نفس ذاته
متشخص بنفس ذاته الواحد الاحد وهو موجد لما سواه من المجردات والماديات وكل واحد مجعول
بجعله وجعل وجوده وهذه الموجودات الامكانية موجودات بوجودات متعددة معلولة لوجود
ذاته الاحدية وذاته تعالى مباينة لماهيات عالم الامكان ولوجوداتها كما هو المبدا والى هذا
الزمان عند المحققين والثاني مذهب حكماء الاشراق والصوفية والشيخ محي الدين ابن العربي
واتباعه ان الوجود العام بعمومه حقيقة واحدة متشخصة بذاته لا تعدد فيها بوجه من الوجوه
وهي قايمة بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة الواجب الوجود لذاته
والمهيات شئون واعتبارات عارضة لذات الوجود وهي مظاهرها ولها تنزلات وترقيات
منبسطة على عالم الامكان كالمضي بالضوء الواحد المختلف اجزائه بالاضاءة شدة وضعفا
حتى ينتهي الى اخر اجزائها الضوء فالضوء واحد والمضي باعتبار فاحد وباعتبار متعدد باعتبار
تعدد مراتب اضاءة اجزائه شدة وضعفا ولذا قال ابن العربي كفر النصارى باعتبار انهم قالوا
عيسى وحده هو الله فهؤلاء قائلون بوحدة الوجود وانبساطه على اختلاف مراتبه لانه وليّ
المال يؤل الى ان العالم بما هو عالم واجب الوجود لذاته لكن وجوده هو الله سبحانه والمهيات
شؤونه واعتباراته ومظاهره قريبا من مذهب الملاحدة الدهرية الطبيعيين من السلف
والخلف كابن ابي العوجاء واضرابه فالمذاهب اثنان مذهب تعدد الوجود وكون الواجب
علة وعالم الامكان معلولا بتعدد وجوداته ومذهب وحدة الوجود وانبساطه بلا علية
ومعلولية الا مجازا باعتبار صيرورته الشيء مظهرا لبعد ان لم يكن وخالقا بهذا الاعتبار
مجازا كقول النصارى انه ولد الله في شان عيسى عليه السلم فذهب المذهب اعني ذوق المتالهين
اعتراف بالجهل كمذاهب الوقفية في مسائل اصول العقيدة واقرار بان كيفية هذا الربط الذي
لا يمكن الا بطريق العلية او الانبساط غير معلوم لنا بانه باي هذا الطريقين ابالعلية
او بالانبساط اذ لا يمكن الا باحدهما بعد الاقرار بوجود الصانع سبحانه فقد جعل السيد
قدس سره هذا مذاقا لارباب الفطنة الوقادة الثاقبة العالية المؤيدين من عند الله ثم
مع انهم معترفون بجهلهم فكانه مبني على الاعتراف بعدم الاعتماد على افكارنا العقلية مع
عدم تصفيتها بالرياضات والمجاهدات وتخليتها عن الكدورات الجسمانية من حب الشهوات

فكانا كالسكران بالنسبة الى هؤلاء المرتاضين والظاهر انه كذلك وكان طريق الاستدلال
المجاهدة واحدة وهو الحدس لا الكشف كما نطق بهذا او قد اورد على المقدمة القائلة ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا اولا بالنقض باتصاف
الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي فاجيب بان التحقيق
ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها الخارجي وان كان
متاخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها
معينة متاخرة عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت فتصورت بهذه
الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها
في التشخص وحاصل هذا التحقيق ان الهيولى صارت ذا صورة ما في الذهن فوجدت في الخارج
ووجدت في الخارج فصارت ذا صورة معينة والظاهر انه يرد عليه ما اورد من ان كل صفة
من شانها الوجود العيني فاتصاف الموصوف به انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولا
شك ان الصورة صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن وايضا الاتصاف الذهني
كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج سواء كان في المبادي العالية او كان اختراعيا فان
صورة ما هي شريك المفارق الذي هو علة فاعلية لوجودها وشريك الفاعل فاعل مع لزوم
كون شريك علة التشخص كليا ولزوم فساد المقدمة الحقة المشهورة عن الشيخ من تقدم الطبيعة
على الشيء الطبيعي تقدم البسيط على المركب ولا شك ان الصورة طارية على الهيولى لا الهيولى
على الصورة ولا كلام في ان الهيولى متصفة بالصورة لا الصورة بالهيولى ولا شك ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة بناء على ان في الجسم جهتي قوة وفعل وكل شيء فيه جهتان فعين جزان يستند
كل جهة الى جزء قطعا كما هو مقتضى برهان القوة والفعل في اثباتها لا برهان الفصل والوصل
لان الفصل الذي هو سبب انعدام الصورة بالمرة هو الفصل الى الاجزاء التي لا يتجزى حتى يلزم
منه جزء اخر لئلا يلزم الا انعدام بالمرة لا كل فصل كما هو المذكور فيه فالبسيط في الجسم المركب
هو الهيولى فكان متقدما عليه ولزم تقدمها على الصورة ولا فساد فيه الا لزوم تقدم وجود
الهيولى على تحصلها وتشخصها ومن تلك المقدمة يظهر تقدم كل عام على الخاص ذهنا وخارجا
لا ذهنا فقط على ما هو المشهور وتقدم الشخص على النوع وهو على الجنس في الخارج على
عكس الذهن على ما يتوهم من قول الشيخ حيث قال ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس

والفصول اجعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد وخصوصا الواحد فالهوية فقد
جعلوها اولى المبادى بالمبداية لانها اشرها كلية وجنسية ولو اتفقوا النعليل ان القوام
بالذات انما هو للاشخاص فاليها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها وانها اولى بالوحدة ايضا
ولكن هذا التوهم مندفع بما ذكره مرة بقوله ويكون اعتبار الحيوان بذاته جايزا وان كان مع
غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة
كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه او
كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا
شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة
ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شىء موجود على ان ذلك لازم له من خارج ومرة بقوله
الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشىء الطبيعى والماخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها
اقدم على وجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان
سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص
وان كان عناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية وذلك لان المراد من الطبيعة الجزئية التى
هى مقابل الطبيعة الكلية على ما قال فى اول الطبيعى من ان الامور العامة اعرف عند عقولنا
وان لم يكن اعرف عند الطبيعة اى لم يكن الامور المقصودة فى الطبايع ليتم الوجود بذاتها
فان المقصود فى الطبيعة ليس ان يوجد حيوان مطلقا ولا جسم مطلقا بل ان يوجد طبايع
النوعيات والطبيعة النوعية اذا وجدت فى الاعيان كان شخصا ما فالمقصود اذن ان توجد
طبايع النوعيات اشخاصا ما فى الاعيان وليس المقصود هو الشخص المعين الا فى الطبيعة
الجزئية الخاصة بذلك الشخص الى ان قال ان المقصود هو طبيعة النوع ليوجد شخصا وان لم يعين
وهو الكامل وهو الغاية الكلية فالاعرف عند الطبيعة هو هذا وليس هو اقدم بالطبع ان
عنينا بالاقدم ما قيل فى قاطيغورياس ولم نعن بالاقدم الغاية انتهى النظام الشخصى المناسب
للشخص المعين اللايق بحاله على ابلغ نظام وهو العناية الجزئية الى هذا الشخص بخصوصه و
التوجه اليه بعينه بانواع الالطاف الربانية فالمراد بالطبيعة على الاطلاق الطبيعة الكلية
التى هى المبدا الموجب التام لكلية نظام الوجود الكلى وهو العناية على الاطلاق اعنى عناية الله
سبحانه واقتضاء ذاته الخير المحض ومشيته الاجمالية المتعلقة بكلية نظام عالم الامكان و

نظام كلية ما سواه الذى لا نظام اكمل واتم واعلى منه وهو هذا النظام الاعلى الذى هو ايجاد صنوف
الكاينات من الذوات العلوية والساكنات السفلية والفاعلات السماوية والقابلات
العنصرية لتولد المواليد المحدثة والاشخاص المتعددة من الانواع المتشتتة سيما المركبة من المجرد
والمادى والروحانى والجسمانى كالاشخاص الانسانى فكان الغاية فى الايجاد والعلة الغائية
لكلية نظام العالم هى ايجاد الاشخاص من ساير الانواع فى الاعيان فعنايته تعالى اعنى لطفه و
اقتضاء ذاته الخيرة المحضة لخيرات عالم الامكان انما هى بالذات للاشخاص والمركبات وللانواع
والاجناس والطبايع والاجزاء انما هى بالعرض لانها الغاية المقصودة وهذه هى وسايل واسباب لها
طبق ما ورد من قوله تعالى لولاك لما خلقت الافلاك فالاقدم بحسب الغاية المقصودة هو
الاشخاص والاقدم بالطبع هو الانواع والاجزاء على ما فصله اخيرا فاندفع التنافى وظهر انه لا
منافاة فى باب تلازم الهيولى والصورة بين ان يكون الهيولى متصفا بالصورة الشخصية
وبمهية الصورة وكان كل من الاتصافين بحسب الخارج وبين ان يكون وجود الهيولى فى
نفسها متقدما على الاتصافين ومتاخرا عن وجود الصورة الماخوذ من حيث هى وكان متقدما
على وجود الصورة الشخصية وعلى الطبيعة الشخصية من حيث الوجود واللازم تقدم الطبيعة
من حيث هى وقد عرفت من كلام الشيخ انه لا فساد فيه وان كان المقصود للطبيعة وجود الشخص
اذ لا تنافى بينهما وقد اورد ايضا على قاعدة الفرعية اعنى المقدمة المذكورة انه لو صح ذلك لكان
اتصاف المهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما فى الخارج او فى
الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة وجوابه ان الخارج كما
مر ظرف لوجود المهية فليس فى الخارج الا وجود المهية لا الوجود للمهية حتى يكون من قبيل
ثبوت الشىء للشىء ويكون فرعا الثبوت المثبت له فوجود المهية فى الخارج خارج من تلك القاعدة
ولا نقض واما ثبوت الوجود الخارجى للمهية فى الذهن فهو وان كان داخلا تحتها انه مبنى على
تحليل العقل الموجود فى الخارج الى مهية ووجود والا ففى الخارج ليس مهية ووجود مغاير
فصير القاعدة مطردة ولا نقض اذ فيه للمهية ثبوت ولوجودها الخارجى ثبوت وللطرفين
ثبوت فيه ولا تسلسل واما ان كون الوجود انما يكون خارجيا اذا كان الخارج ظرفا لوجوده
لا لنفسه فقط فهذا مبنى على انه لا بد فى كون الشىء خارجيا ان يكون الخارج لوجوده لا لنفسه
وهو اول الكلام ثم على تقدير التسليم انما يكون حقا لو لم يكن الوجود موجودا بذاته لا بوجود

مغاير بلا لزوم تسلسل مع ان الحق ان الوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا وسواء كان وجودا
في نفسه او رابطيا كالاتصاف فهو موجود بذاته لا بوجود مغاير وفي ثبوت الوجود الذهني
للمهية كما في صورة العلم بالعلم بغير الوجود الذهني كالوجود الخارجي المثبت للمهية في الذهن
فالوجود الذهني في مرتبة يثبت للمهية في مرتبة اخرى منه كما اعترف به هذا المورد ايضا
ففي الذهن والخارج لا يلزم وجود المهية مرات غير متناهية مترتبة ولا احتياج الى الجواب
بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري حتى يرد عليه انه لو كان الاتصاف
بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود اخر خارجي
وهكذا او كان تسلسلا في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية
وذلك لما عرفت من ان هذه كلها انشاءات من الخلط بين ما هو متفاهم العرف وبين ما هو
التحقيق وعليه فالوجود موجود بذاته لا امر اعتباري ووجود المهية ثبوت الشيء لا ثبوت
الشيء للشيء الا بعد التحليل في العقل فيكون زيادته في التصور فقط وينقطع بانقطاع
التحليل الذي هو فعل النفس المتناهي بلا لزوم تسلسل ولا يرد ايضا جواز تجدد الذهني دون
الخارجي ثم الجواب بان الذهني كالخارجي في ذلك المعنى الا في مدارك غير متناهية بوجودات
غير متناهية بل في صور ادراكية غير متناهية مترتبة وهذا كله مع انه انما يلزم لو كان العقل
يتعدد عليه او لم يكن الكلام في الذهن الذي يتقدم على الاذهان ولا يتقدم عليه ذهن انما يلزم
لو كان وجود المهية ثبوت شيء لشيء اعني ثبوت الوجود للمهية اما لو كان ثبوت المهية و
كان الوجود موجودا بذاته فهذا كله ساقط والتحقيق ان المهية بنفسها هي اثر الجاعل و
خروجها من العلم الى العين وصيرورتها اثر الفاعل الجاعل هو وجودها فليس في الخارج
الا المهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع
منه ذلك الامر ويصفه به فمصداق الحكم ومطابقه عين تلك الهوية العينية كما ينتزع من زيد
مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد
فهكذا الوجود في الذهن فاتصاف المهية بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن
لا على وجه الاختراع والتعمل بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان الاتصاف في ظرف
ينقسم ثلثة اقسام احدها ان يكون الصفة والموصوف موجودين بوجودين متغايرين في
الظرف المذكور كالجسم والبياض وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور بل يكون الموصوف

وحده موجودا فيه لكن بحيث يتقدم تحصل الموصوف في ذلك الظرف على الصفة ومن هذا القبيل
حمل العمى على زيد وحمل الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف وحده موجودا فيه ولا
يكون الصفة موجودة فيه بالوجود المغاير لكن لا بحيث يتقدم تحصله في هذا الظرف على الصفة
ومن هذا القبيل حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام من قبيل الاتصاف بحسب
نفس الامر هكذا قيل وقد حقق هذا القايل هذه الاقسام في مقام اخر بانه لا اشكال في كون
الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالفوقية والعمى
بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء تقول
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود من
اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على
الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من
المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه
ينتزع من المهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف
مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض
ولا ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب الامر لكن للعقل
ان ياخذه غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى
عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية
في نفس الامر لا يقال لهذا النحو من الوجود مقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم
لتم الكلام لانا نقول لظ ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو
فلا يصح اشتراط التقدم فهذا تمام تحقيقه ولا يخفى ان هذه الاقسام الثلثة تحققها جميعا
انما يكون اذا لم يقتض ثبوت الشيء للشيء ثبوت المثبت والمثبت له جميعا في ظرف الثبوت
والاتصاف لم يقتض وجود الموصوف والصفة جميعا من حيث هما صفة وموصوف في
ظرف الاتصاف ولم يكن العمى والكلية موجودين في ظرف الخارج والذهن مع ان العمى وان
كان عدميا فهو صفة موجودة في الخارج وليس من لوازم الوجود الخارجي بل من عوارضه

المغارقة ولذا في تحلل الفاء في قوله و وجد في الخارج فصار فوقا واعمى تامل وكذا الفوقية
ايضا صفة موجودة في الخارج وان لم يكونا موجودين بالذات بل بالعرض وكذا الصفة التي
الوجود لم يكن موجودة بنفسه لا بوجود مغاير له مع ان الوجود اذا اخذ صفة من حيث هو صفة
للمهية الموصوفة به فلا يكون ذلك الا في الذهن لا في الخارج ففي الذهن هما امران متغايران له
موجودان فيه بوجودين متغايرين واما في الخارج فلا يكون صفة و موصوف ولا ثبوت ولا ثبت له
بل هو وجود الشيء وثبوته لا ثبوت الشيء للشيء وخارج عن تحت تلك القاعدة والاشكال في نفس
الوجودين انما نشأ من الخلط بين وجود الماهية الذي هو في الخارج الذي هو ظرف وجود المهية
وبين وصف الماهية بالوجود الذي هو الاتصاف بالوجود المقتضي لتغاير المهية والوجود ضرورة
تغاير الصفة والموصوف لقوله عليه السلام لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وكل موصوف انه غير الصفة
فالاتصاف بكل وجود من حيث انه اتصاف لا يكون في ظرف الوجود فالاتصاف بالوجود الخارجي
من حيث انه اتصاف انما يكون في ظرف الذهن لا في الخارج الذي هو ظرف الوجود وكذا الاتصاف
بالوجود في الذهن كالكلية الموجودة في الذهن التي هي المعقول الثاني اعني ثبوت الوجود لها
واتصافها به في مرتبة اخرى من الذهن كالذهن بالنسبة الى الوجود الخارجي ويظهر من هذا ان
ان الاتصاف بالوجود الخارجي من حيث هو اتصاف ليس في الخارج والا لزم ان يكون الخارج
ظرف الصفة وموصوف متغايرين ولا شك في فساده اذ الخارج ليس ظرفا الا للامر الصادر من
الفاعل المجعول بجعله المتاثر بتاثيره من غير ان يكون هناك امر وراء المهية المتاثرة وليس هناك
موصوف وصفة ولا اتصاف وخارج عن قاعدة الفرعية التي هي ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له اذ هذا وجود الشيء لا وجود الشيء وثبوته للشيء بل انما ذلك في الذهن وكذا في وجود
الشيء في الذهن كالوجود الخارجي بلا فرق ويختلف مراتب نفس الامر باعتبار اختلاف مراتب الذهن
اذ مرتبة من مراتبه ولا حاجة الى القول بالاستلزام عدولا عن قاعدة الفرعية ولا الى الخلط
واعتبار النسبتين اللذين اعتبرهما من وجها وتصحيحا للرأي من القول بالاستلزام ومن الخلط بين وجود
المهية في الخارج واتصاف المهية بالوجود في الخارج الذي قد نشأ الاعتراضات الاربعة التي
اولها انه يلزم ان يكون المهية في الذهن بغير موجود خارجيا والثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة
بالوجود الخارجي في الخارج كان الوجود الخارجي مسلوبا عنها في هذا الظرف الثالث انه يلزم
توقف وجود المهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء و وجود مهية في العقل الرابع انه اشتهر

بينهم ان تاثير الفاعل في الاتصاف بالوجود فيلزم توقف التاثير على تعقل المهية وحصولها
في الذهن وهذا مع انه خلاف الظ مخالف لرأيهم لان التاثير في المعلول الاول لحصل اولا ثم
حصل الوجود الذهني لان علم الواجب عين ذاته ولا ارتسام للصور العلمية عندهم وقد اجيب موافقا
لما حققنا من الخلط مع ان المجيب ايضا مخلط عن الثلثة الاول بان بناها على توهم ان تعقل المهية
بالاتصاف بالوجود الخارجي وليس كذلك كما عرفنا ان تحصلها انما هو بتاثير الفاعل اياها وعن
الرابع بان هذا الايراد وارد على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف سواء كان الاتصاف
ذهنيا او خارجيا هذا وقد ظهر مما قررنا من ان وجود المهية خارج عن قاعدة الفرعية ان
العدول عن الفرعية الى الاستلزام لا وجه له وانه خارج عنها لا مستثنى كما فهمه الامام اذ الاستثناء
في العقليات غير معقول واما الحمل الذي ذكره هذا القائل فلا شك ان حمل البياض والعمى
هو من حمل العرضيات وحمل العوارض الخارجية الا ان احدهما وجودي والاخر عدمي اي العدم
داخل في مفهومه المعبر عنه بحسب وجوده في الخارج وان حمل الكلية من حمل العرضيات والعوارض
الذهنية وان حمل الوجود من قبيل حمل الذاتيات وحمل الانواع وحمل زيد على نفسه اذ لما كان الوجود
الخارجي وكذا الذهني لما لم يكن امرا وراء المهية وكان عينا فكان كالذاتيات الداخلة في ذلك الموضوع
بلا فرق الا ان الحمل في الوجود الواجبي اشبه بحمل الانواع وحمل زيد على نفسه وحمل الوجود الممكني
اشبه بحمل الذاتيات من الاجناس والفصول لا ان حمل الموجود على الممكنات من قبيل حمل العرضيات
وعلى الواجب من قبيل حمل الذاتيات او الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه والفرق بين الذاتيات
والوجود في الممكنات ان ملاحظة الذات كافية في حمل الذاتيات بلا ملاحظة غيرها بخلاف الوجود
فيها لانه وان كان موجودا بذاته لكنه ليس لذاته بل لا بد من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته او تاثيره
والفرق بين الانواع وزيد والوجود في الواجب ان فيهما يصح للعقل بضرب من التحليل تحليلهما الى
الاجزاء التحليلية الذهنية من الجنس والفصل والمهية والوجود والتشخص بخلاف الوجود فيه
سبحانه تعالى شانه وما قررنا يظهر ما في كلام القائل في موضعين منه وهو اعلم به المسئلة الرابعة
في تقسيم الوجود اعلم انه لا شك في ان للاشياء وجودا خارجيا ووجودا علميا ووجودا لفظيا
ووجودا خطيا كتبيا اما الوجود اللفظي والوجود الخطي الكتبي فظاهر لا كلام فيه واما
الوجود الخارجي فايضا ظاهر لا كلام فيه وتصوره بديهي وما ذكروه في تفسيره تنبيه ومن
التعاريف اللفظية كتعريف الوجود وهو انه ما هو مبدأ الآثار ومصدر الاحكام ولا شك ان

المبادر المحمول عليه في التعاريف الفاظها من المبدائية والمصدرية هو الفاعلية فلا ينتقض بالوجود
العلمي للعلة الغائية ويشمل وجود الهيولى اذ هو مبدأ ومصدر للآثار الصادرة عن الجسم اذ بوجودها
صدور تلك الآثار اذ لا دلالة للتعريف على لزوم انفراده فيه ولا ينتقض بوجود اكثر الموجودات
لاحتياجه فيه الى انضمام التشخص لا اقل وايضا المتبادر منهما ما يكون مبدأ ومصدرا فعلا او
قوة اذ الكاتب مثلا كاتب وان لم يكتب بالفعل فلا يلزم دور او تسلسل باعتبار وجود الآثار
ولا احتياج الى اعتبارات المراد انه يكون من شأن نوعه او نفسه ذلك وكان حملا للتعريف على
خلاف المتبادر الفاسد في التعاريف وليس فيه فساد الا حمل الآثار على الآثار الخارجية لئلا
يدخل فيه الوجود العلمي فانه ايضا مبدأ للآثار والاحكام العلمية كالمعقولات الثانية ولا
يحتاج كما قيل الى الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى استتباعها لها
في خارج المدارك العلمية ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي ولا دور مع ما فيه اذ لا معنى للخارجي
الا ذلك ولا كما قيل الى الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والوجود العلمي لا يكون
فاعلا على ان عدم كون الوجود العلمي فاعلا مطلقا خلاف الواقع لان العلة الغائية بحسب
وجودها العلمي علة فاعلية لفاعلية الفاعل على ما صرحوا به ايضا وان لم يكن فاعلا لامر موجود
في الخارج وكونه موجدا مؤثرا فيه محالا واما الوجود العلمي فايضا ظاهر لا نزاع فيه وان له
مراتب اربع احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الموجود الخارجي الجسماني
المادي بعينه بآلة الحواس الخمس والتخيل ادراكه مجردا عن الوجود والتوهم ادراك المعاني الموجودة
فيه المتعلقة به مجردا عن الوجود والمادة والتعقل ادراكه مجردا عن الوجود والمادة و
الخصوصية الجزئية المادية تجريدا تاما كاملا ويلزم ان يكون ما وجوده وموجوديته بنفس ذاته
كالواجب تعالى ممتنعا ادراكه من جميع هذه الوجوه ويكون ادراكه بالجهات النسبية الحاصلة
من جهة السلوب والاضافات لا غير هذا وانما النزاع في كيفية هذا الوجود العلمي بمراتبه
الاربع على مذاهب الاول مذهب حكماء المشاء من الفلاسفة والاسلاميين ومن تبعهم وهم
اكثر المتأخرين من محققي حكماء الاسلام وهو ان الاحساس بانطباع صورة المرئي في الجليدية
في المبصرات وكذا سائر الحواس الأخر والتخيل بارتسام صورة المتخيل في الحس المشترك والتوهم
بارتسام المعنى المتوهم في الواهمة اعني القوة الوهمية والتعقل بارتسام المتعقل في النفس المجردة
ويسمى بالوجود الذهني والظلي وغير الاصيل وهو الوجود في المدارك حتى المدارك العالية من

العقول المجردة المسماة بالملائكة من الملكوت بالروح والنفوس الفلكية السماوية والسفلية المسماة
بالملكة والملكوت المدبرات بل الواجب ايضا تعالى شأنه على ما هو رأي الشيخين الفارابي و
ابن سينا ومن تبعهم والمذهب الثاني مذهب حكماء الاشراق من حكماء الفرس ومن تبعهم من الصوفية
كالشيخ محيي الدين ابن العربي والشيخ صدر الدين القونوي وغيرهم القائلين بوحدة الوجود
وانه لا ارتسام اصلا بل الرؤية بخروج الشعاع والادراك بالشهود العيني وبمشاهدة الامور
الخارجية بعينها حتى الواجب تعالى شأنه وبمشاهدة الصور الخيالية الموجودة في عالم المثال والمعاني
الجزئية الموجودة في الموجودات العينية وكذا الكلية الموجودة فيها والعلم هو الربط الحاصل
بين العالم والمعلوم والمدرك والمدرك والاضافة الحاصلة بينهما والمذهب الثالث مذهب
جمهور المتكلمين وهو ان العلم عبارة عن الاضافة او الصفة الحاصلة للعالم ذات الاضافة
فهذه هي المذاهب المشهورة في العلم وفي كلها مفاسد ففي الاول هو ان الشيخ قد قرر مذهب
[illegible] في الاشارات بعد ابطال اتحاد العاقل والمعقول المنسوب الى فرفوريوس بان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر وعبر عن المعقولات بها
بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين فصرح بان المعقول يرتسم ويتقرر
في ذات العاقل واشتهر بان الاتحاد لما بطل فظهر وثبت ان الارتسام حق ولا يخفى عدم لزوم
الارتسام من بطلان الاتحاد لجواز حصول التعقل من ربط واضافة حاصلة بين العاقل
والامور الخارجية المعقولة والحالة الحاصلة للعاقل هي العلم او تلك الاضافة المذكورة كما هو
رأي المتكلمين ثم قسم العلم الى الفعلي والانفعالي وحصر علم الواجب تعالى في الفعلي وجعل
ادراك الاول تعالى للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وقرر
انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذا ايراد رأي
المعلم الثاني ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عنه علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته و

تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مثل صدور الصور المتكثرة
العلمية عن ذاته تعالى وغيره مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعم
والافلاطون القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المفاسد مع انه في الشفاء ما اختار شيئا دار بالاجتهاد وغاية الجهد
في التخلص من هذه الشبه والتحفظ عن لزوم التكثر في ذاته وظهر ان هذه المفاسد نشات من حصر
العلم والادراك في الارتسام الذي هو المذهب الاول واما الثاني فالمفسدة فيه هي انه لزم على حصر
الادراك والعلم في الشهود العيني والمشاهدة بدون الارتسام اصلا عدم العلم السابق على الايجاد له
سبحانه ولذا اضطروا الى القول بالاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود لذلك وللقول بوحدة
الوجود بعموم سريان الماهيات الممكنة مظاهر له فكان عالم الامكان بكله موجود واحد وجوده هو
الواجب لذاته والماهيات شئون وعوارض له وهذه مفاسد عظيمة تؤدي الى الكفر على قوانين الشريعة
الغراء وظواهرها وضروريتها خصوصا على ظواهر الفرقان الحميد والقرآن المجيد واما الثالث
فالمفسدة فيه ايضا هي انه لزم على حصر العلم والادراك في الاضافة او الصفة ذات الاضافة نفي العلم
السابق على الايجاد للواجب تعالى شانه مع ان النصوص الناطقة على ثبوته مثل قوله تعالى
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه واشباه ذلك اكثر من ان تحصى فاضطر واشتغل اصحاب المذهب الثالث
الى القول بثبوت المعدومات نظير الاعيان الثابتة لتصحيح الاضافة اذ لا يتحقق الاضافة
بدون تحقق طرفيها وتلك المفسدة نشات من حصرهم اياه في الاضافة ونفيهم الارتسام
والوجود الذهني راسا والحق الذي لا محيد عنه ان العلم والادراك لا حصر له في واحد منها
فيمكن حصوله بالارتسام والمشاهدة التي هي اضافة خاصة وعلى اي تقدير يحصل للعالم و
المدرك حالة وصفة هي العلم والادراك وبيان هذا هو انه لا منافاة بين ان يكون الربط
القابلي سببا للحالة العلمية كما يحصل للشمع صفة الانتقاش بنقش وشكل خاص بسبب
انفعالها من الخاتم فكذلك للنفس بسبب انفعالها من الامور الخارجية يحصل لها حالة
والارتسام بصورة هي العلم وكذلك قواها وملاحظتها لما في قواها وبين ان يكون الربط
الفاعلي الذي هو اشد واقوى من الربط القابلي اذ الاول بالوجوب والثاني بالامكان ايضا
سببا للحالة العلمية ويؤيده قوله تعالى الا يعلم من خلق بالآية الشبيهة الدالة على البداهة
وبين ان يكون حضور شيء عند شيء بالشرايط الخاصة ايضا سببا لها سواء كان المشاهدة بذات

المشاهد

المشاهدة او بالة كالمشاهدة حاضرا عنده وكان لشيء انحاء العلوم بشيء واحد كما لنا العلم بشيء
واحد بالاحساس والتخيل والتعقل والبديهة كان مع ما قررنا ما قيل ان العاقل كما لا يحتاج في
ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك من انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلها اياها فان حصلت تلك الصورة بوجه اخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياه
من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل
ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر

مع تلك الصور لا بصورة غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلام
هذا القايل المحقق قدس سره وظهر من كلام هذا المحقق انه لا يلزم ان يكون الاحساس بخروج
الشعاع ولا بالانطباع وكلاهما تصوير وتخييل صدرا عن الاوايل تقريبا منهم للجمهور من الكل
بل بربط بين الحاس والمحسوس واضافة خاصة بشرايط خاصة واقعة بينهما هو سبب الاحساس
كما هو راى جمع من الاوايل وان الموجودات العينية بوجودها العيني معلوم مشاهد له
تعالى شاهد بالشهود العيني بسبب ربط الحضور عنده تعالى بشهودها وحضورها العيني
وبسبب الاضافة الخاصة الحاصلة بينه تعالى وبينها وهي الحضور عنده تعالى على النحو الخاص
وهذه هي مرتبة خاصة من علمه تعالى نظير احساسنا لها وله مرتبة اخرى من العلم وهي ملاحظة
ومشاهدة لما هو المرتسم في النفوس الفعالة من الفلكي والعنصري التي يمكن ان تسمى بكتاب
المحو والاثبات كما قال يمحو الله ما يشاء ويثبت وله تعالى مرتبة اخرى منه وهو مشاهدته لما
يرتسم في العقول المجردة المسماة بالروح كالنفوس المسماة بالملايكة التي يمكن ان تسمى باللوح
المحفوظ والقلم الاعلى وبام الكتاب وله تعالى مرتبة اخرى منه هي علمه بذاته و بمقتضى ذاته
بكنه ذاته الاقدس الخير المحض التي هي علمه بجملة النظام الاعلى من هذا النظام الاعلى التي هي
علمه الاجمالي الذي هو عين الذات وهي ارادته ومشيته الازليتان وهي العلم السابق على
الايجاد وهي تفصيل بالنسبة الى المعلول الاول واجمال بالنسبة الى الكل وحضاهر من ان تسم
فيه من ساير المعلولات التي هي المرتبة الثانية للاجمال التي هي تفصيل لساير ها وسابقة على
ايجادها حتى ان العلم السابق على الايجاد اجمالا وتفصيلا بالنسبة الى الكل حاصل له تعالى
ثابت بلا لزوم المفاسد ولا يخفى ان العلم والادراك على سبيل الارتسام المسمى بالوجود
الذهني والظلي الذي هو اخص من الوجود العلمي اما في القوى النفسانية
الادراكية او في النفوس وارتسامه في القوى مثل الصورة المرتسمة في الحس المشترك المدركة
لها او في الخيال الخازن لها سيما التعليميات الاستدادية الجسمانية مثل صور الجبال و
الكرات وغيرها المدركة بامتدادها فلا يبعد ان لا يكون ارتساما حقيقيا مثل ارتسام
النقوش في المواد الجسمية لانه يلزم انقسام المحل لانه لا فساد فيه لانه مادي لا مجرد ولانه
يلزم تزاحم النقوش والصور الكثيرة لانه لا فساد فيه اذا كان انتقاش المحل كانتقاش المادة بالنقوش

ولانه يلزم كبره اذ يلزم ان يكون صورة الكبير كبيرا بل لانه يلزم من افراد خصوص محل هذه القوى
فساد هذه القوى على ما استدلوا به عليها الا مدخلية هذه المحال بخصوصها وايا كون مدخليتها
بالارتسام الحقيقي فلا فيمكن ان يكون هذا الارتسام وكذا ساير الارتسامات الذهنية
المعتبرة في الوجود الذهني على سبيل التصوير والتخييل تفهيما وتسهيلا للفهم كالابصار اذا
تقرر ما تلوناه فنقول قد استدل على اثبات الوجود الذهني على ما هو راى المشاء الذي
اشتهر وتقرر الاراء عليه هذا البرهان هو انه لو لم يتحقق لبطلت الحقيقية بمعنى انه لم يتحقق
هذا القسم من القضية التي هي من احد الاقسام الثلثة التي قسم المنطقيون القضية اليها حيث
قالوا اما ان يكون فيها على الافراد الخارجية فقط واما على الافراد الذهنية فقط واما على جميع
ما هو فرد للعنوان التي فيها سواء كانت خارجية محققة او مقدرة وذهنية ايضا اذا كانت
كلية والاول هو القضية الخارجية والثاني الذهنية والثالث الحقيقية بمعنى انه لم يتحقق
لاعتبارة فالمراد فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو
فرد للموضوع بحيث ما يعم نحوا ثالثا من الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس لاعتبارها فائدة
على ما قيل ويرد عليه ما قيل ان غاية هذا الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى
مبني على انهم ذهبوا الى الوجود الذهني لان واضع المنطق هو المعلم الاول القايل بالوجود
الذهني اذ هو من تبعة المشاؤن واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وظاهر ان اعتقادهم
وذهابهم ليس دليلا وايضا انهم اعتبروا الدايمة بعد اعتبار الضرورية مع ان عندهم ان الدايمة
لم ينفك عنها الضرورية الا ان الدايمة اعم منها بحسب المفهوم وجعلوا الاعمية بحسب المفهوم
كافية هناك في اعتبار الدايمة بعد الضرورية فلم لا يكون اعمية الحقيقية بالنسبة الى الخارجية بحسب
المفهوم كافية في اعتبارها على حدة او بمعنى انه لم يتحقق هذا القسم من القضايا واورد
عليه ان اللازم منه بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم فيجب ان يخص الدعوى بالكلية
فيها كما انه مخصوص بالموجبة بل على تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقية
الكلية الموجبة ايضا فان معناها الحكم على جميع ما هو فرد له في نفسه بحسب نفس الامر وعلى
هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون
الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية والذهنية لكان

كذلك وهو اول الكلام مع انه يرد عليه ما يرد على المعنى الاول اذ لا فرق بينهما الا في ادعاء بطلانها
كلا كما في الاول او بعضا كما في الثاني او يعني انه من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق
ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير
لاجتماع الضدين قضية حقيقية موجبة صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد
موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية والظاهر ان هذا
المعنى راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له
في الخارج كالمعدومات والممتنعات باحكام صادقة فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا عن الموجبة
السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كلما وجدت وقد يستدل على
الوجود الذهني ايضا بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق
بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وفي هذين الدليلين تأملات الاول انه قال الشيخ في برهان الشفاء ان كل طلب
من هذه فانما يتوصل اليه بامور موجودة حاصلة ولكن ههنا موضع شك في ان المعدوم الذات
المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو هو فانه ان لم يحصل له معنى
في النفس كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود فكيف يؤخذ عنه صورة
في الذهن يكون ذلك المتصور بعناه فنقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب
فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة اليه كقولنا
الخلاء وضد الله فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالقابل وضد الله يتصور بانه لله كما الحار [للبارد]
والبارد فيكون المحال يتصور بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال ويتصور بنسبته اليه وشبهه [تشبيهه]
واما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي فيه تركيب ما وتفصيل مثل
غزايل وعنقاء مغرب وانسان يطير فانما يتصور اولا تفاصيله التي هي محالة ثم يتصور لتلك
التفاصيل اقترانا ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة
الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزءان كل بانفراده موجود والثالث تأليف

بينهما هو من جهة ما هو تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو تأليف من جملة ما يوجد
فعلى هذا النحو يعطي معنى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور لتصور متقدم للموجودات
ومن هذا القول ظهر ان المعدومات والممتنعات مفردا او مركبا لا ثبوت لها ولا تعلق بينه وبين
العاقل الا بالمقايسة والتشبيه وعلى سبيل النفي وما يتصور ويحصل له صورة في الذهن حقيقة او
تصويرا او تخييلا انما هو الموجود في الاسد وحينئذ في ان يكون العلم عبارة عن الاضافة الحاصلة
بينهما بدون ارتسام وان كان بالارتسام يحصل العلم ايضا فظهر ايضا ان الاحكام الثبوتية فيهما
ترجع الى المسلوب حقيقة وان كانت ايجابية ظاهرا ومن هذين الوجهين جميعا ظهر ضعف
الدليلين الثاني ان المتأخرين اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا
تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين
السالبة ان الحكم في السالبة بسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل
ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس ب ومعنى السالبة المحمول ج ليس ب
وبنوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج
فيصدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس منتف عنه ب فلا يصدق
السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة ولا يخفى فساد
التفريع بقوله فلا يصدق السالبة اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع يقول
لو كان ج معدوما يكذب الموجبات كلها ويصدق سوالبها مثلا اذا كان ج معدوما كان
قولنا ج ب كاذبا وليس ج ب صادقا و ج ليس ب كاذبا وليس ج ليس ب صادقا و ج
ليس ليس ب كاذبا وليس ج ليس ليس ب صادقا وهكذا الى غير النهاية الموجبات كاذبة و
السوالب صادقة كما يكذب الموجبة السالبة المحمول ويصدق سالبتها يكذب الموجبة المحصلة
ويصدق السالبة البسيطة والمحقق الطوسي انكرها في نقد التنزيل قائلا انه اذا وقع السلب عن
الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره لان
جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو
هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه
ليس ب او لا ب او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا
عن شيء فقد صير المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعائه

الوجود فعلى ما تقرر ويؤيده ما قال ره ما قال اهل العربية ان الجملة لا تكون خبرا الا وهو في
حكم المفرد فزيد قام ابوه في حكم زيد قايم الاب والخبر والصفة والحال في الحكم واحد وانما
الاختلاف بالاعتبار ولا شك ان الصفة لا تكون الا مفردا فالجملة والقضية لا يكون خبرا
ومحمولا الا وهو في حكم المفرد وحمل مفردا فلا يكون قضية الا وطرفاها مفردا او في حكم مفرد
ولا يكون قضية سالبة المحمول لا موجبة ولا سالبة كما قرره ره بل كل ما هو في صورة السالبة المحمول فهو
معدولة المحمول ولا فرق بينهما والجواب ان المحمول فيما هو مضمون السالبة ولا يلزم منه كون القضية
محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل لا يجدي نفعا لما ذكرنا
من اهل العربية ولان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا
سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وهذا التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في مغايرة السالبة من المعدولة في عدم اقتضاء وجود الموضوع اذ ذلك التفاوت
انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى وان اقتضاء ما رجحا به من انا نرجح ونحمل ولا يقتضي صدق احدهما
حيث يكذب الاخرى بل لا يستثني العقل من المقدمة القايلة من ان ثبوت الشي للشي يستدعي
ثبوت المثبت له شيئا من المفهومات والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء بل هو كما قال الشيخ كل
موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع
في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم اي خارجا واخذ سلبا
او لا يقع الا على الموجود اذا اخذ عدم ملكة فتبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك وما قيل من ان الحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع
مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بناء على ان جميع
المفهومات موجودة في نفس الامر والوجود الذي يقتضيه الايجاب هو الوجود في نفس الامر
الثابت لجميع المفهومات فلا يخفى ان ذلك يجري في الحقيقية التي الحكم فيها على جميع ما
هو فرد للعنوان سواء كانت متحققة في نفس الامر اولا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها
اولا بل فرضا صرفا كما هو المسلم عند الكل التي لا تقتضي الا وجود مفهوم العنوان في
الذهن التي هي حملية صورة وشرطية بحسب المعنى او حملية فرضية مساوية للشرطية التي به
انحلت شبهة المجهول المطلق ولا يجري في الخارجية ولا يصح ادعاء المساواة بينهما بهذا البيان

والجواب

والجواب بان المراد المساواة بين طبيعة السالبة والموجبة السالبة المحمول لا المساواة بينهما
مطلقا مع ان الحق ان ما قيل كلام قليل الجدوى اذ ادعاء المساواة في صورة ما او لخصوصية ما لا كلام
فيه اذ الكلام جريانها في الجميع من الخارجية ومن السوالب التي افرادها غير متحققة في نفس
الامر اصلا كشريك الباري والنقيضين المجتمعين واللاشي واللاممكن وغيرها مما ليس له فرد
في نفس الامر مع انه لا فرق في ذلك بين السالبة المحمول والمعدولة المحمول فادعاء المساواة
لا جدوى لها على تقدير حقيتها مع انه ليس كذلك وحقيق بان لا يسمى تحقيقا **الثالث** انه
ما لزم في الدليلين الا الثبوت في الجملة ولا يلزم من نفي الثبوت الخارجي الثبوت في
الذهن بمعنى الارتسام بخصوصه كما هو المدعى بل لا يلزم منه الا الوجود والثبوت العلمي وهو
اعم من كونه بالارتسام او بالشهود العيني والاضافة الخاصة بين المدرك والمدرك التي بها يحصل
للمدرك والحالة التي هي العلم والادراك كما ذهب اليه وقد عرفت ضعف دليل لزوم بطلان
الحقيقية على الانحصار لذلك ولما مر ايضا وقد استدل نفاة الوجود الذهني والمنكرين
له بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المتغيرة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها
وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل ولا يخفى ان هذا الدليل
وان دل على ان المتنازع فيه هو وجود الاشياء في اذهاننا خاصة لكن جاريه في وجودها
في القوى المدركة مطلقا سواء كانت في المبادي العالية او في قوانا وذكروا الذهن والاتا
القوة المدركة مطلقا وكان النزاع في ان النار هل لها سوى الوجود الذي به يصدر عنها
اثارها ويظهر منها احكامها من الاحراق والاضاءة وغيرها الذي يسمى وجودا عينيا و
خارجيا واصيلا وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام وعلى اي تقدير فالنزاع
في ان الوجود الذهني اعني في القوة المدركة مطلقا على سبيل الارتسام لا مطلقا هل هو ثابت و
الا غير الوجود الخارجي متحقق فيه ولا وجود في نفس الامر الا هذا الوجود الخارجي وهذا الوجود
الذهني الارتسامي ام لا كما هو المستفاد من دليل النفاة ولا يخفى انه انما يجري هذا الدليل
اذا كانت الاشياء حاصلا في الذهن واما اذا كان حاصلا عنده فلا وايضا اذا كان الوجود
العلمي في الجملة الثابت للاشياء قطعا منحصرا في الوجود الذهني الارتسامي لا بطريق الحضوري

عنده ولا بطريق الشهود العينى كما اعترف به المحقق الشريف واما قوله فاذا ثبت للاشياء وجود
علمى في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما فلا يخفى وهن
ادنى هذه الدعوى في مثل هذا المطلب على ادعاء الظهور الذى يناسب المخاطبات اللفظية
في غاية السقوط وقد ظهر مما قررنا ان جواب هذا الدليل بل نقضا على انا نقول ان الادراك
والعلم يكون بطريق الحضور والشهود بسبب الاضافة الحاصلة وبالربط الفاعلى ويكون به
بطريق الارتسام فالربط القابلى معا وجاء بان الموجود في الذهن مهية الحرارة والبرودة
وكذا مهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلى وكون محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا انضادها مع البرودة انما هو في الوجود
العينى دون الظلى وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور
المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان
كانت مشاركة لها في لوازم المهية من حيث هي هي وما ذكرتم في امتناعه هو حكم الخارجى
لان منشاءه الوجود الخارجى فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة
وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهنى كذلك واعترض عليه بان الخصم لو
تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع
فالامثال بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن له
التفصى عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العينى وكذا انضادها مع الفردية انما هو في الوجود العينى دون [الظلى]
اذ لا وجود عينيا لامثالها بل من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور
له وجود عينى ونظير هذا الاعتراض على هذا الجواب ما قال الشيخ في فصل ان العلم عرض وان
العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض وصور
الاعراض اعراض لا شك ولكن صور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته
جوهر فهيته لا يكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك الاذهان [و]

العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية شانها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع اى ان هذه المهية هى معقولة عن امر وجوده في الاعيان
ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
اى ليس حد الجوهر انه في العقل انه لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن كان وجوده
في الاعيان لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ما مهيته لا يكون في موضوع اصلا و
قد صيرتم مهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان
اصلا فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا
فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شئ يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول
تلك المهية يصير عرضا اى يكون موجودة في النفس لا كجزء فهذا كلامه في مقام الجواب ثم قال ولقائل
ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر المجردة المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول
منها عرضا لكن المعقول منها لا يخالفها الا انها لذاتها معقولة وهذا كلامه في نظير الاعتراض
والجواب الملخص عن هذا الاعتراض هو ان للمهية وجودين وجود في الخارج والاعيان وله
لوازم يتبع المهية لخصوص هذا الوجود ولهذه اللوازم وجود في الخارج تبعا لوجود المهية فيه
ووجود في الذهن وله لوازم يتبع المهية لخصوص هذا الوجود ولهذه اللوازم وجود في الذهن
لا في الخارج تبعا لوجود المهية في الذهن والوجود في الذهن لها لا يكون الا بالتجريد عن الوجود
عن الوجود الخارجى حتى تصير معقولا والا لم يحصل ولم يوجد في الذهن لكن ان كانت المهية
مهية مجردة لا جسمانية لا يحتاج الى تجريد اخر غير التجريد عن الوجود الخارجى وان كانت
جسمانية يحتاج الى تجريدات وتقشيرات اخر عن المادة وغيرها فالنفوس والعقل الفعال
والجواهر المفارقة مندفع اذ تجريدها في كونها معقولة عن وجودها الخارجى لازم قطعا
ومعنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها تعقل بلا حاجة الى تجريدات وتقشيرات اخر كسائر
المعقولات من الجواهر المادية ولا نقول ان هذا المعقول منها هو ذاتها بوجودها الخارجى
بعينها فان هذا الاحالة محال فان ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها بوجودها الخارجى صورة
لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل وعلمت كل شئ بالفعل

والكانت تصير كذلك النفس واحدة وتبقى النفوس الاخرى ليس لها الشى الذى يعقله والذى
يقان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا
فى تلك المادة وفى اخرى واخرى فلا شك فى انه محال باد فى تامل فظهر ان المهية الواحدة
جوهرا وعرضا باعتبار الوجودين لا باعتبار وجود واحد لا قصور فيه اذ الجوهرية والعرضية
نشاءت من خصوص الوجود لا من خصوص المهية وظهر ان المهية يبقى لها الصورة باعتبار خصوص
الوجود الذهنى وهذا مراد من قال ان الموجود فى الذهن انما هو الصورة المخالفة فى كثير من
اللوازم لا القول بالشبح وظهر ان النقض بالعقول المفارقة مندفع وكذا النقض بلوازم المهية
اذ المراد بها ما لا يكون لخصوص احد الوجودين مدخل فى لزومها لا ان الوجود لا مدخل
للزومها فالزوجية اللازمة للاربعة فى الوجود الخارجى هى الزوجية الخارجية التى هى
مناط اتصاف الاربعة فى الخارج والزوجية اللازمة للاربعة فى الوجود الذهنى هى الزوجية
الذهنية التى ليست مناط اتصاف الذهن بها حتى تصير النفس متصفا بها فان الزوجية
موجودة فى الذهن بوجود ذهنى تبعا لوجود الاربعة فى الذهن فيصير سببا لاتصاف
الاربعة بها فى الذهن لا لاتصاف النفس بها فى الخارج ولا فى الذهن والا لكان لا ان للنفس
لا للاربعة فلا يلزم كون النفس زوجا لا خارجا ولا ذهنا وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله
من صفات المعدومات العارض لها فى الوجود الذهنى الموجود فى الذهن بوجود ذهنى تبعا
لوجود المعدومات فى الذهن بالوجود الذهنى فيصير سببا لاتصاف المعدومات الموجودة فى
الذهن بالامتناع لا لاتصاف النفس بها لا ذهنا ولا خارجا حتى لزم ان يكون الذهن ممتنعا
فاندفع نقوض المعترض راسا ايضا وظهر مما قررنا الفرق بين العلم والمعلوم اذ المهية بوجودها
الخارجى معلوم وبوجودها الذهنى علم كما ان الجوهر بوجوده الخارجى جوهر وبوجوده
الذهنى عرض والعرض بوجوده عرض واندفع الاشكال القوى الوارد على ان للاشياء انفسها
وجودين ذهنى وخارجى وهو ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذا القول الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى
الذهن وقايم به وذلك لان مفهوم الحيوان اى الذى فهم منه وحصل فى الذهن ووجد فيه
هو العلم وهو العرض والحيوان الذى هذا المفهوم مفهومه وحصل منه هذا المفهوم فى الذهن
وهو الموجود الخارجى الذى منه المفهوم الذهنى هو المعلوم وهو الجوهر والانسان والافراس

بينهما بالوجودين وكذا الفرق بينهما بالكلية والجزئية اذ باعتبار الوجود الذهنى صورة
شخصية فى نفس شخصية فهو جزئى وباعتبار الوجود الخارجى او ما يقوم مقام الوجود
الخارجى كالوجود الذهنى فى صورة العلم بالعلم وصيرورة العلم معلوما فهو الكلى والكلية
عرض له فى الذهن واما ما قيل فى الجواب بالفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان
حصول الشى فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول شى فى المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب للاتصاف شى بشى هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعنى الحرارة و
البرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هو حاصلة فى الذهن لا قايمة
به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قايمة
به وليس كذلك وعلى هذا فمفهوم الحيوان اذا حصل فى الذهن مثلا فى يقوم بالذهن كيفية
نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى
الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم ولا يخفى ان هذا
الجواب مبنى على عدم تسليم وجود لوازم المهيات تبعا لوجودها وجودا خارجيا او ذهنيا
وان منشاء الاتصاف هو الوجود التبعى لا الحصول فى الذهن او الخارج على نهج حصول
الشى فى الزمان او المكان وعلى القول بوجودها تبعا لوجودها وبانه منشاء الاتصاف
لا الحصول فيهما سقط الاعتراض وكان الاتصاف متعلقا بخصوص الوجود العينى والظلى
وعلى تقدير التسليم اى تسليم ان لا وجود للامثالها عينيا بل كانت من لوازم المهيات ولم يكن
لها وجود عينيا بل انتزاعيا ذهنيا يمكن ان يقال كما قيل انه يجوز ان يكون للشى وجودان
كلاهما ذهنيا لكن احدهما لا يكون منشاء للاثار والاخر يكون وهو الخارجى فى ترتب
الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب فى العلوم فى وجودها فى الذهن بذواتها وفى وجودها
فيه بوجه الصور الاجمالى ونسبة الثانى الاجمالى الى الاول التفصيلى كنسبة الوجود الذهنى
الى الوجود الخارجى وكان على هذا التفصيل هذا المنع ان الزوجية ينتزعها الذهن من الاربعة
مثلا فاذا حصلت الاربعة فى الذهن وانتزعت منها الزوجية فللزوجية ثبوت فى الذهن
للنفس بمعنى انها الجبت بوجودها الذهنى حاصلة فيها ولها ثبوت فى الذهن للاربعة بمعنى

انها فی الذهن متر بعة من الاربعة ومنشا الاتصاف هو الثبوت الثانی دون الاول وحاصل
هذا التفصیل علی ما یفهم من کلام هذا القایل ان منشا الاتصاف هو الوجود فی نفس الامر
فیما یمتنع عنه سواء کان فی الخارج او فی الذهن لا الوجود فی الذهن بمعنی قیامه به وقد
قیل غیر ذلک کلمات من هذا القبیل ههنا وکلها غفلة عما هو المناط من ان الاتصاف لا یکون
الا بوجود الصفة تبعا لوجود الموصوف فی ظرف الخارج او الذهن والصفة اللازمة او العارضة
لا یکون صفة الا بوجود تابع لوجود الموصوف فی ظرف الاتصاف سواء کان الظرف ذهنا او خارجا
ولازم المهیة لا یکون لازما للمهیة من حیث هی بل بدون الوجود بخصوصه لکن سواء کان الوجود
ذهنا او خارجا فهو لازم من غیر اختصاص باحد الوجودین وهذا الوجود التبعی وجود فان
سمیته وجودا انتزاعیا او نفس امری فذلک ولا مناقشة فیه فظهر انه لا معنی لکون النفس متصفا
بالزوجیة لان الذهن ظرف وجود الموصوف بالذات وظرف وجود الصفة تبعیة وجود
الموصوف وجودا هو مناط الاتصاف وسقط الاعتراض بالکلیة واضمحل الجواب بالفرق بین القیام
والحصول ای لم یبق ههنا شیء وهو انه قد اورد علی هذا المجیب بالفرق انه علی هذا التحقیق الذی هو
الفرق لا یندفع الاشکال القوی علی القائلین بوجود الاشیاء بانفسها فی الذهن اذ هم صرحوا بقیام
الجواهر الحاصلة فی الذهن به وصرحوا بعرضیتها ولذلک زادوا فی تعریف الجوهر قیدهم اذا وجدت
فی الخارج کل ذلک مصرح به فی کتب الشیخ وغیره فما ذکره لا یصح توجیها لکلامهم ولا یخفی ان
هذا المجیب بنی علی تحقیقه وبه ما صحح الا قولهم ان للاشیاء انفسها وجود فی الذهن
بتحقیقه هذا ولا ضیر بهذا التصحیح سایر کلماتهم فی هذا المعنی ولا مدخل فی هذا التصحیح هذا
التحقیق استدلالهم حتی یرد ان هذا الاستدلال مبنی علی مقدمات مسلمة عند القایل
بالوجود الذهنی فکان الزاما لهم وکلامه ایضا صریح فی انه تنزل عن مرتبة جواب الاستدلال
الی تصحیح اصل مذهبهم بوجود الاشیاء انفسها فی الذهن بدون الالتفات الی سایر ما تکلموا
فیه بلا مضایقة فی فساده وقد اورد ایضا علیه بان القایم بالذهن ان کان مغایرا للامر
المعلوم بالمهیة کما یدل علیه ظاهر کلامه لزم بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه
فیها عاد الاشکال بلزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافه قطعا والاشکال بضرورة محالیة ما هو
متحد مع الجوهر فی المهیة یکون کیفا والفرق بان القائل بالشبح والمثال لا یقول بحصول المهیة
نفسها فی الذهن الا علی طریق المجاز والمجیب یقول به حقیقة لا یجدی نفعا لانه لا بد من اثبات

وجود امر آخر مغایر بالمهیة للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فان الاتم الا وجود المهیة المعلومة
فی الذهن مکتنفة بالعوارض الذهنیة ثم العقل یلاحظها من حیث هی بدون تلک العوارض
وبالجملة ما ذکره احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدلیل وجعل هذا المورد نفسه
المخلص من هذا المعضل ان عدم العلم من باب الکیف علی سبیل المسامحة وتشبیه الامور الذهنیة
بالامور العینیة ونظیره ان المحققین اتفقوا علی ان العدد امر اعتباری مع تقسیمهم الکم الی المتصل
والمنفصل مسامحة تشبیها له بافراده فی محله ومنع وجود الامر القایم فی الخارج مع اعترافه باتصاف
الشیء الخارجی به وبانه لا یلزم منه وجوده فیه هذا کلام المورد فی هذا المقام وقد ذکر الشیخ بعد ابطال
النفس بالجواهر المفارقة بانها لا تحتاج الی شیء غیر ان یوجد المعنی کما هو بلا تغییر فینطبع بها النفس
وهذا الذی قلناه انما هو نقض حجة المحتج ولیس فیه اثبات ما نذهب الیه فنقول ان هذه المعقولات
سنبین من امرها بعد ان ما کان من الصور الطبیعیة والتعلیمیات فلیس یجوز ان یقوم مفارقا
بذاته بل یجب ان یکون فی عقل او نفس وما کان من اشیاء مفارقة فنفس وجود تلک المفارقات
مباینة لنا لیس هو علمنا بها بل یجب ان نتاثر عنها فیکون ما نتاثر عنها هو علمنا بها وکذلک
ان کانت صور مفارقة وتعلیمیات مفارقة فانما یکون علمنا بها ما یحصل لنا منها ولا یکون
انفسها توجد لنا منتقلة الینا فقد بینا بطلان هذا فی مواضع بل الموجود لنا منها هی
الا آثار الحاکیة لها لا محالة وهی علمنا فاما ان یحصل لنا فی ابداننا او فی نفوسنا وقد بینا
استحالة حصول ذلک فی ابداننا انها یحصل فی نفوسنا ولانها آثار فی النفس لا ذوات تلک
الاشیاء ولا امثال لتلک الاشیاء قایمة لا فی مواد بدنیة او نفسانیة فیکون ما لا موضوع له
یتکثر نوعه بلا سبب یتعلق به نوعه فهی اعراض فی النفس فتبین مما ذکر ان الموجودات الخارجیة
او الذهنیة کما فی صورة العلم بالعلم لها حاکی یحکی عنها یطابقها ویوافقها بلا مخالفة بینهما الا
نحو الوجود ومغایرة وجود الحاکی للمحکی والمحکی هو المعلوم والحاکی هو العلم والحاکی سواء کان
حکایة عن جوهر او عرض هو عرض قایم بموضوع ویتکثر بتکثر الموضوعات لانه لا سبب لتکثره الا
الموضوع ولا یتکثر بنوعه لانه لا سبب له بوجه وموضوعه لیس الا النفس وهو من آثار النفس و
تبدل حال النفس به کسایر الکیفیات النفسانیة من الشجاعة وغیرها وینتقل من الجهالة
الی العالمیة ومن صفاتها الخارجیة الموصوفة بها فیه حال حدوثه علی ما اعترف به المورد
ایضا فهذا الحاکی له نسبة الی المحکی وهو المهیة المعلومة باعتبار وجودها الخارجی والقایم

مقامه ولنسبته الى موضوعه الذى هو النفس العالمة بالمعلوم فباعتبار نسبته الى موضوعه
الذى هو النفس هو عرض موجود فى الخارج فى الموضوع كساير الاعراض الموجودة فى الخارج وهو كيفية
نفسانية موجودة فى الخارج وهو العلم سواء كان حادثا بعد الجهل ام لا وباعتبار نسبته الى المحكى
الموجود بالوجود الخارجى او القايم مقامه موجود ذهنى حاكى عن الموجود بالوجود المغاير لوجوده
ولا يلزم منه الا كون الشئ موجودا بوجودين خارجى وذهنى باعتبارين وهذا الشئ هو الصورة
الحاكية وسمى صورة باعتبار الحكاية فالمحكى الذى هو المعلوم والحاكى الذى هو صورته بنفسه
شئ واحد وله وجودان فالاشياء انفسها وجودان محكى هو موجود خارجى او ما يقوم مقامه و
هو المعلوم بوجوده الخارجى وحاكى هو موجود ذهنى وهو العلم بوجوده الذهنى وموجود فى الخارج
بالاعتبار الاخر لا باعتبار الحكاية فالمجيب عن الاشكال القوى بالفرق بالحصول والقيام ان اراد
بالحصول هو اعتبار نسبة الحاكى الى المحكى بالحكاية وبالقيام هو اعتبار نسبته الى موضوعه فهذا فى
غاية الحسن والقبول ولا يرد عليه ما اورده المورد عليه من ان هذا مناف لتصريحاتهم مع انه فيه ما مر ولا
انه على هذا لا حاجة الى قوله اذا وجدت فى الخارج ولا ان وجود الامر الثانى ممنوع نعم اتصاف الشئ به فى
الخارج مسلم ولا حاجة الى نفى وجود العلم فى الخارج وانه عدّ من الكيفيات مسامحة وتشبيها للشئ
الى عدمهم العدد من الكم مع تصريح البعض بكونه امرا اعتباريا مع ان فى المقيس عليه ما فيه وكيف
يقول احد ان العلم الذى لا تفاوت بينه وبين ساير صفات النفس الموجودة فى الخارج فيها
ليس بموجود فى الخارج فيها مع تصريحهم بوجوده وعرضيته وانه عرض بتاويل مستعار فى التقلبات
الشرعية فى الاخبار وفاسد فى العقليات والمذاهب فى عقايد العلماء الاخيار ولا يرد ايضا انه
ان كان القايم بالذهن مغايرا للامر المعلوم بالمهية كان بعينه قولا بالشبح وذلك لان القايم بالذهن
هو الحاكى الذى هى المهية بوجودها الذهنى والمحكى هو المهية المعلومة بوجودها الخارجى وليس
التغاير بينهما الا بالوجودين والحاكى والمحكى واحد بالمهية ومتحد فيها فليس قولا بالشبح وهذا
هو مرادهم بالقول بان الاشياء انفسها لها وجودان فان كان المراد بالقول بالشبح هو هذا فلا
مضايقة فيه وكان النزاع لفظيا وكلام الشيخ الرئيس لهم صريح فيه وح نختار انه متحد معه
اعنى الحاكى متحد مع المحكى فى المهية اعنى القايم مع الحاصل ولا يلزم الاشكال الاول وهو
لزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافه قطعا اذ الاتصاف انما هو باعتبار نسبة الحاكى الى موضوعه
الذى هو النفس لا باعتبار نسبته الى المحكى ولا الاشكال الثانى وهو ما هو متحد مع الجوهر كيفا

فان اتحاده مع الجوهر باعتبار الحكاية مع المحكى وكونه كيفا باعتبار نسبته الى موضوعه فكونه جوهرا
باعتبار اخر وعرضا باعتبار اخر والاتحاد باعتبار اخر بلا منافاة ولا فساد وفى لزوم الالتزام من اثبات
وجود امر اخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فلا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان
الامر المعلوم هو المهية بوجودها الخارجى وهو المحكى والعلم هو الحاكى كما هو نص عبارة
الشيخ فان كان هذا اتحادا بالمهية فلا حاجة الى اثبات امر مغاير بالمهية بل التغاير فى
الوجود كاف وان كان تغايرا بالمهية وكان قولا بالشبح فلا مضايقة فيه وكان ثابتا باعتراف
الشيخ وليس دونه خرط القتاد وقوله بانا لا نم الا وجود المهية المعلومة الى اخر ما سلم فنقول
ما سلم يكفى لما قررنا وحكينا عن الشيخ من ان ما فى الذهن حكاية عن ما فى الخارج اذ ما فى الذهن
هو الحاكى عن المهية المعلومة اى المهية المحكية الموجودة فى الخارج وهى المعلوم والحاكى هو
ما فى الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية والعقل يلاحظ المعلوم الخارجى من حيث هى
اعنى المهية المجردة المعتبرة عن الوجود الخارجى بدون تلك العوارض الذهنية وان كانت
معلوميتها فى نفسها باعتبار الوجود الخارجى او ما يقوم مقامه وظهر انه على هذا ليس احدا ثالمذهب
ثالث كما زعم المورد ولا حاجة له الى الاثبات بالدليل وان اراد المجيب بالحصول والقيام معنى اخر
كما هو ظاهر عبارته فعليه ما فيه مع ان قوله ان الحاصل فى الذهن ليس الا مفهوم الحيوان بعنى عما
قررناه وينطبق عليه اذ الحيوان هو المحكى ومفهومه الذى فهم منه هو الحاصل فى الذهن والموجود
فيه بالوجود الذهنى وبنسبته الى محله الذى هو النفس يحصل كيفية نفسانية هى العلم بهذا المفهوم
كما قرره وهو عرض وجزئى لكونه قايما بنفس تخصيصه ومتخصصا بتخصصات ذهنية وهو
الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن الحاكى للحيوان
مع قطع النظر عن نسبته الى المحل الذى هو النفس وهو كلى وجوهر ومعلوم اذ الحكاية عبارة
عن تطابق الحاكى للمحكى وكان الفرق بين الموجود فى الذهن والخارج بالاعتبار وكان
الفرق بين الموجود فى الذهن الذى هو علم وموجود فى الخارج باعتبار اخر والمعلوم الذى
هو الحيوان الخارجى بالذات لتباين الوجودين مع الاتحاد فى المهية وظهر من هذا ان المعلوم
بالذات هو الامر الخارجى لا المفهوم الذهنى ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر
الذهنى لا الخارجى فيمكن ان يكون نظره الى ان العلم الذى هو الكيفية النفسانية الحاصلة
من نسبة الحاكى الذى هو الامر الذهنى الى موضوعه الذى هو النفس كالعارض له فكانه هو

المعلوم ولما كان هذا المعلوم هو آلة معلومية الامر الخارجي فهو المعلوم ثانيا وبالعرض وهو
المعلوم اولا وبالذات هذا ما انتهى اليه نظرنا في الوجود الذهني وفي حقيقة العلم الحاصل بطرفيه
من الاضافة والمشاهدة والارتسام فالصفة ذات الاضافة والصفة الحاصلة من الارتسام والله
اعلم بحقيقة الحال المسئلة الخامسة في حقيقة الوجود وانه لا تزايد ولا اشتداد فيه وانه
خير محض وانه لا ضد له ولا مثل اما الاول فهو ان الوجود هو نفس ذات الواجب الوجود لذاته
وعين هويته العينية اذ ماهيته تعالى عين هويته بحيث لا يقدر العقل على تحليله الى المهية والوجود
ولا على تحليله اليها والى التشخص بل وجوده وتشخصه امر منتزع من نفس ذاته الاحدية وهو حصوله
وكونه في الاعيان واما في الممكنات فهو نفس حصول مهياتها لا معنى يحصل به المهية في العين بل
وجودها هو صيرورتها اثر الجاعل حتى يكون نفس مهيتها مجعول الفاعل جعلا ابداعيا لا
اختراعيا ولا شك في فساد ما ذهب اليه طايفة من ان الوجود فيها معنى قايم بالمهية يقتضي حصول
المهية في الاعيان اذ العقل شاهد بان الوجود نفس الحصول الا انه يحصل قياسا للوجود على ساير
الاعراض القايمة بمحالها في الخارج المغايرة بوجوداتها عن وجودات محالها حتى لا يكون وجود
المهية بل ثبوت الوجود للمهية فهؤلاء قاسوا حال الوجود في الاعيان بحال الوجود في الاذهان
ولم يعرفوا ان الوجود عرض لا كالاعراض واما الثاني فلان التزايد هو حركة المهية في الوجود
لا خصوص الانتقال من الانقص الى الازيد ولا العكس بل مطلقا على طريق الحركة في الكميات كما
ان المراد بالاشتداد مطلق الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله
انما يتحقق اذا تبدلت انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض
في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل
آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية
لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع على تقدير القول بتحقق الحركة فيه
كما هو راي الشيخ ومن تبعه فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدا حركته الى منتهاها
حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون
متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه قيل وفيه
بحث لان المهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد
من افراد الصورة لا على التعيين ثم يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور

على الهيولى

على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد
من الاول او اضعف منه لا بد لابطاله من دليل وخلاصة البحث ان المستدل ليس في قوله فوجب
ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فان الواجب ان يكون متقوما دون كل واحد
واحد من تلك الاحوال حتى يتصور تبدل تلك الاحوال عليه واحدا بعد واحد لا كونه متقوما دون
جميع الاحوال فليس ذلك بواجب فان المتحرك في الاين لا يتقوم دون جميع الايون كيف والاين شرط
وجود الجسم فلا بد من اين ما لا على التعيين فهو لا يتقوم بدون واحد من افراد الايون لا على
التعيين ولكن يتقوم دون كل واحد واحد منها فيمكن تواردها عليه واحدا بعد واحد اقول
ان التبدل قسمان لانه اما ان يكون المتبدل له وجود شخصي واحد بعينه والمتبدل فيه له وجود
آخر واما ان لا يكون كذلك بل المتبدل يتبدل وجوده الشخصي بتبدل وجود المتبدل فيه والاول
هو الحركة والثاني هو الكون والفساد فالمتحرك لا بد له وجود شخصي واحد باق بعينه وما فيه
الحركة له وجود آخر يتبدل بتبدل افراده او انواعه فالمتحرك كالجسم له وجود شخصي باق وما فيه
الحركة كالاين والكيف والكم له وجود آخر يتبدل بتبدل افراده وانواعه اذ الجسم له وجود و
للاعراض وجود آخر وكون العرض لازما للجسم لا ينافيه اذ ما هو لازم وجود اين ما وكيف ما وكم ما مثلا
لا المعين بل لا على التعيين واللازم موجود بوجود آخر لا بوجود معروضه وخلاصة جواب البحث
ان قوله ان الاين شرط وجود الجسم ان اراد به ان وجود الجسم موقوف على وجود اين ما لا على
التعيين فلا بد من اين ما لا على التعيين حتى يوجد الجسم توقف المشروط على شرطه فهو فاسد
ان اراد به ان الجسم متقوم بنفسه وموجود متحصل دونه وهو من لوازم وجوده عارض له
وهو موضوعه المتقوم دونه كما هو المقرر من الاين والكيف وغيرهما الاعراض والجسم موضوع
لها ومتقوم بنفسه وبوجوده فهو متقوم دون جميع الاحوال وكان المستدل في قوله متقوم
دون الاحوال التي يتحرك فيها مصيبا واما النقض بان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد
الصورة لا على التعيين فقياس تعاقب افراد الوجود على قياس تعاقب الصور على الهيولى
ففاسد على الطريقة المشهورة وعلى طريقتنا اما على الاولى فلان هيولى العناصر جملتها
مثلا شخص واحد موجود متشخص بتشخص واحد معلول بوجوده الشخصي المفارق بمشاركة
طبيعة الصورة المتقدمة على الصور الشخصية تقدم البسيط على المركب في تقدم الطبيعة على الشيء
الطبيعي ومتقوم موجود بذاته بوجود مغاير لوجود الصور الشخصية الواردة عليها ولها تشخصات

آخر تابعة للصور الشخصية وواحد بوحدته ومتعدد بتعدده وتابع له لا بوجوده ووحدته
الذاتية وايضا لا شك انهما موجودان في الخارج بوجودين متغايرين على ما هو المشهور من
انهما من الاجزاء الخارجية للجسم لا من الاجزاء العقلية له فقياس الوجود يكون حيث يكون للهيولى
وجود مغاير للوجودات المتعاقبة الواردة عليها التي هي بعضها اشد او ازيد من البعض ولا
شك في فساده واما على الثانية فلانا لا نقول الا بتقدم الهيولى على الصورة ولكن لا ينفك
وجودها عن وجود الصورة كساير اللوازم في الوجود لا يقال فعلى هذا لزم جواز الحركة في الجوهر
بل وقوعها لحركة الهيولى في الصور النوعية العنصرية لا كونا وفسادا كما هو المقرر لانا نقول الحركة
هي كون المتحرك بين المبدا والمنتهى مستمرا بحيث يكون في كل جزء من اجزاء المسافة لا يكون قبله
فيه ولا بعده ويتوارد عليه افراد المقولة التي فيها الحركة او انواعها عليه ولما لم يكن التبدل في
الصور النوعية كذلك بل يكون التبدل فيها دفعة من واحد الى آخر فقط بلا توارد افرادها او انواعها
مستمرا في المسافة تدريجا بل دفعيا فلم يكن حركة بل كونا وفسادا دفعة لا تدريجا حتى كان
حركة سواء كانت الصورة النوعية جوهرا او عرضا لازما كالصورة الجسمية فظهر فساد البحث له
راسا واما ما قال الشيخ في الشفا بعدما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون للصورة هو
بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود
الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي ستردا اليه فيكون قد فسد الجوهر الاول
الى الجوهر الاوسط وتميز الجوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة منه ولا
يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا له
بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانها مستغن عنها في قوام
الموضوع بالفعل فحاصل قول الشيخ هو ما قررنا من ان الحركة التي هي التبدل لا بد ان يكون
المتبدل فيها موجودا بوجود غير وجود ما يتبدل فيه فلا بد للمتحرك من صورة هو بها
بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل ويكون موضوعا بالفعل مستغنيا عن ما يتحرك فيه
حتى يكون افرادها يتحرك فيه ما دام متحركا بالقوة وفرضيا والتوسط الذي هو الحركة له
موجودا بالفعل كما هو شان الحركة وحاصله ما قيل في الجواب من ان الحركة يستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن تفرض فيه فرد من المقولة التي فيها الحركة ان لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة

يكون تلك

يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الغزالي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الآنات
وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة في
الوجود لزم وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ولا يخفى انه على هذا يلزم ان لا
يكون للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وكذا للمتحرك الكيفي كيف
بالفعل وهو باطل بالضرورة وجوابه هو ما ذكره هذا القايل من انه انما يتصف المتحرك بالفعل
حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل والقدر الضروري هو ان يكون الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها
واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان انما اقتضى خلافه
والحاصل انه لا بد ان يكون فرد من افرادها بالفعل او التوسط بينها بالفعل الذي هو
الحركة فيها وكان الفرد منها حال كون الحركة بالفعل بالقوة ولا ضرورة في بطلانه كما هو
المحقق في بيان ماهية الحركة فظهر ان نقض الباحث جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور
الصور النوعية اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام هاهنا في نفيه بل المطلوب هاهنا نفي
الحركة فيه كما صرح به هذا الباحث في اول كلامه بان المراد بالاشتداد والتزايد في الوجود هو
حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات والكيفيات ولو كان مراده النقض
بتبدل الصور الجسمية على الهيولى فليس بوارد ايضا لانه دفعي ايضا لا تدريجي لا يقال لم لا
يجوز ان يكون التزايد والاشتداد في الوجود لا يكون على نحو الحركة تدريجا بل يكون على نحو
الحركة تدريجا بل يكون على نحو مطلق التبدل لانا نقول ح لا يكون تزايدا ولا اشتدادا بل هو
زوال وجود اضعف وانقص مثلا وحدوث وجود اشد وازيد وقد عرفت انهما متباينان
لا انهما واحد زاد ونقص او ضعف واشتد كما مر مفصلا في بيان التشكيك **واما الثالث** فلانه
لا شك ان الخير هو ما يختار ويؤثر والاسم منه الخيرة ومنه قوله تعالى وما كان لهم الخيرة من امرهم ومنه
قوله تعالى يختار ما يشاء ولفظ الخير والشر الذي هو ضده الذي يعرف الاشياء باضدادها لفظان
يعبر عنهما الجمهور في وجوه استعمالاتهم ويطلقون اياهما اما الشر فعلى ما هو عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده واما الخير فبحكم الضد على ما هو وجود
او كمال لموجود من حيث هو لايق او مؤثر ومختار عنده على ما هو مبني منه لفظه في اصل وضعه في
اللغة فبقي التخصص بوجوه استعمالاتهما عما هو داخل في اصل ماهيتهما او ما هو خارج عنهما فخصصنا

عن الشر اقول لا حيث يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله و
كالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم
وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علته الموجبة له ليس بشر ولا يطلق عليه الشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى
الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايق بها والبرد انما
صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما
امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان
لتينك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله
وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئ
وكذلك الالام فلها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك
الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل وكذلك القتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه
من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازالة الحيوة عن
ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة
كالموت فانه كما اشار اليه الشيخ في الطبيعي شر من جهة فقدان القوى البدنية والاتحاد
بطلان هذا التركيب الجسداني والا فهو عين السعادة للنفس المجردة الروحانية ونجاة لها
لها عن الزحمات الجسمانية والالام والتعبات والعلايق الجسمانية والعوايق الردية الظلمانية
وخير دايم باللذات العقلية النورانية وهذه الطريقة في تلخيص معنى الخير والشر وما هو بالذات
منهما وما هو بالعرض طريقة اهل ارباب اللغة في تلخيص معنى كل لفظ بتتبع موارد استعمالاته
واستخراجه ولا شك ان البحث على هذا الوجه عنهما الشرح اسمهما التلخيص ما يدخل في مهيتهما
بالذات عما ينسب اليهما بالعرض بحث صحيح وان كان لغويا وليس استدلالا تمثيليا بل كان مبنيا

على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها الا الاستقراء على طريقه تحصيل المقدمات البديهية
الكلية مثل ان النار حارة والماء باردة باستقراء الجزئيات التي هي ان هذه النار الجزئية
حارة وتلك وتلك فيكون كل نار حارة فغاية ما لزم ان يكون الحكم بان الوجود من حيث
هو وجود خيرا محضا والعدم من حيث هو عدم شرا محضا بديهيا وهذه التمثيلات و
الاستقراءات منبهات لا استدلالات وهذا هو المراد في هذه المسئلة ولذا ما استدل عليه
احد من حكم بها فما اورد عليه مما هو من قبيل التشكيك في البديهيات الذي هو شان
السوفسطائية ساقط راسا مثل ما قيل ان الظاهر ان هذا الحكم اقناعي فان هذه الامثلة
لو قع ثلثا اذا المنازعة قايمة على نحو ما قيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون
خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع الموجودة
وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة
ذلك الوجود فح يجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود فح وتلك الاعدام
لوازم له ظاهرة فتكون شرورا بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا يخفى
ان هذا الايراد نظير انه لم لا يجوز ان يكون النيران التي لم نشاهدها تكون باردة على خلاف
ما شاهدناها منها على ان قياسه بلوازم الفصول وعدم المانع قياس مع الفارق
لان فيهما سببا ان جزء الموجود وجزء علة الموجود لا بد ان يكون موجودا مع ان التالي
ينتقض بالعدم الذي هو جزء علة الموجود الحادث في بعض الزمان حقيقة بخلاف الوجود
الذي هو نور وظهور ومعشوق ومؤثر بالذات ولهذا كان الذات المقدس المبرا من شوائب
الامكان والقوة ووجود بحت مما يتشوقه الكل ويتوجه اليه الكل من جميع ارباب الملل والمذاهب
من الزنادقة والملاحدة وارباب الشرايع وغيرها وكلهم يتوجهون اليه واليه يجارون ويلجاؤن
في البحر والبر فاطلق عليه الخير المحض لانه الوجود المحض فهو خير الله الذي هو هالك كل شيء غيره
والعدم الذي هو عدم وجود او عدم كمال الموجود هو على ضد الوجود الذي هو ظلمة ونقص لذاته
فاطلق عليه الشر الذي هو ضد الخير لغة وكون هذا النمط من الكلام تنقيحا لمصداق اللفظ لا ضير
فيه اذ ليس المراد ههنا الا هذا وليس من مظان البرهان حتى يرد عليه انه اقناعي لا برهاني وليس
عليه دليل بل لما كان الوجود لذاته الكل ومتشوق الكل فهو خير محض كما هو معنى الخير والعدم منفر
عنه ومهروب عنه للكل فهو شر محض لذاته كما هو معنى الشر الذي هو ضد الخير فالوجود لذاته خير محض

والعدم لذاته شر محض من حيث هما وجود وعدم واما كون الوجودات صادرة عنه سبحانه لذاته لانه الخير
المحض والاعدام صادرة عنه بالعرض فانها افلته فهو مسئلة الحكمية لا دخل لها بهذا المقام ومثل ما قيل
انه لا يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث انه مولم وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل فاذا
لم يتحقق في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا ولا ندعي انحصار شريته في ذلك حتى يرد ان
القطع الغير المولم لجذر ونحوه كان غير شر مع انه شر بل نقول ان الالم شر لذاته لا بد لنفيه من
دليل وبيان لا لكونه ادراكا لانه كمال للمدرك ولا لكونه ادراكا لخصوص المنافي حتى يرجع الى
العدم بل لانه ادراك يتعلق بالمنافي وهو امر ثبوتي يتعلق بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص
شر لذاته وان كان متعلقه شرا ايضا فانه لا شك ان تفريق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك
ثم الالم المترتب عليه شر اخر لا ينكره عاقل حتى لو كان التفريق بدون الالم لم يكن هذا الشر الاخر
فاول ما يرد عليه انه سلمنا ان تفريق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك والالم شر اخر مع ان
الادراك والايثار والاختيار معتبر في مفهوم الخير والشر الذي هو ضده معتبر فيه عدم الايثار
ولذلك يختلفان بالاضافة فرب شيء موثر عند شخص لا يكون موثرا عند اخر ويكون الشرور
والخيرات معينة الى ذوي الارادات وعلى تقدير اعتبار اللايق في مفهوم الخير وغير اللايق في مفهوم
الشر حتى يكونا عامين لغير ذوي الارادات والادراكات فالكلام في شرية تفريق الاتصال الذي هو
الشر الاول سواء ادرك او لم يدرك ان شريته باعتبار اي امر من الامور المعتبرة فيه وكذا في الالم الذي
هو شر اخر كما ذكر الشيخ في تقرير ان الموجود بعد العدم اعني الحادث باعتبار اي جزء هو محتاج الى
العلة ام في الوجود او في كونه بعد العدم فكذا نقول هاهنا انهما شر باعتبار انه عادم للاتصال
الوجودي او باعتبار موجد للتفريق وباعتبار ان الالم ادراك للمنافي وشر لانه منافي الذي
يرجع الى العدم او باعتبار انه ادراك وامر وجودي لا لخصوص انه ادراك للمنافي من حيث
هو منافي فرجع الكلام الى ما هو اول النزاع انهما هل هما شر باعتبار الامر الوجودي او العدمي
ثم التفتيش كما سبق كشف عن ان الشر في مرتبة عدم وجود او عدم كمال للموجود من حيث ذلك
العدم غير لايق به او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما
هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فهي
فالشرور امور اضافية معينة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا
شر اصلا وحاصل هذا البيان ان الموجود المشتمل على جهة عدم كالجالس في السفينة المتصف

بالحركة فهذا الموجود متصف بالوجود بالفعل في ذاته وخير من هذه الجهة الفعلية بالذات وما هو متصف
بالشر بالذات هو جهة العدم كالجلوس في الجالس فالموصوف بالذات بالخير هو الموجود من
جهة الوجود لجهة الحركة في جالس السفينة والموصوف بالذات بالشر هو العدم الذي هو
كجلوس الجالس والموجود موصوف بالعرض بالشر من حيث اشتماله على العدم الذي هو الشر
بالذات فالموجود خير وشر لخيريته بالذات وشريته بالعرض لحركة جالس السفينة وظهر
ان التحقيق هو ان كون العدم منشاء الشرية يؤل الى ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما
يوصف بالشر بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم وينسب الى غيره
بالواسطة كما انه لا يكون بالحقيقة الا خيرية واحدة هي صفة الوجود وينسب الى غيره له
بالواسطة فالموجودات المشتملة على العدمات خيرات بالذات من جهة وجوداتها وشرور
بالعرض من جهة عدماتها المشتملة هي عليها على ما هو شان الاتصاف بالعرض وليس التحقيق
ان الاول غير ايل الى الثاني وعلى الاول لا يرد النقض وعلى الثاني وارد وقد عرفت انه يرد
على هذا القايل ايضا ان هذا النقض تشكيك في مصادمة البداهة وان التفتيش يفيد
البداهة والضرورة في هذين المطلبين ولا يضر فيهما هذه النقوض كما ان الاحتمالات البعيدة
لا يمنع الظهور عند الاصوليين **واما الرابع** وهو ان الوجود لا ضد له ولا مثل اعلم ان المثل يقال
على شيء يساوي شيئا اخر في تمام الماهية ويقال لهما المثلان والمتماثلان فان تخالفا
فهما المتخالفان ثم المتخالفان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فهما المتقابلان فان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا معتبرا نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه
العدمي الذي هو عدم الوجودي فعدم ملكة وكالا فسلب وايجاب افرادا او تركيبا وان كانا
وجوديين فان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان
فان اعتبر فيهما غاية الخلاف فهما الضدان الحقيقيان والا فهما الضدان المشهوريان والمستعمل
في قاطيغورياس هو ان غير المتضايفين فان الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه
الى الاخر من غير انعكاس فهما المتقابلان تقابل العدم والقنية والا فهما المتضادان سواء
كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل منهما
الى الاخر او لا وسواء كان الموضوع واحدا بعينه او لا وسواء كان بينهما واسطة او لا وسواء كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا لا على نحو الخفاء العدم المعتبر في العدم والقنية وعند الجمهور الضد

هو يبقى على ما في القوة الذي هو مانع وعند المتكلمين الضد هو الموجود المعاقب لموجود
آخر في الموضوع كما ان المثل موجود مشارك لموجود آخر في جميع صفات النفس والمتخالفين عندهم
ما ليسا بضدين ولا مثلين مع حصر النسبة بين الاثنين عندهم في الثلثة اذا تقرر هذا فنقول انه لا
يتحقق في الوجود تقابل له مع شيء الا مع العدم وهذا التقابل ليس الا تقابل السلب والايجاب
اذ ليس بينهما تضايف قطعا ولا عدم ملكة اذ لا يعتبر فيه قابلية الوجود اذ الكلام في الوجود بما
هو وجود بلا تخصيص بالوجود الحادث بعد العدم ولا تضاد اذ العدم ليس بوجودي فلا تضاد
لا مشهوريا ولا حقيقيا ولا ما هو مصطلح المتكلمين الا التضاد المستعمل في قاطيغورياس وهو
هو خارج عن تقسيم النسبة بين الاثنين في التماثل والتخالف والتقابل باقسامه الاربعة
الذي هو المسلم المشهور على ما حققه المحقق الطوسي في التجريد بلا قصور كما في حصر المتكلمين في
الثلثة فلا ضد للوجود من حيث هو وجود اذ كل معقول من مفهوم من الماهيات وغيرها لا يابى عن
الوجود حتى العدم وحتى نفسه واقله الوجود الذهني ولا مثل له اذ المثلان هما الشيئان المتساويان
في تمام الماهية مع التخالف بالتشخص ولا شك ان حقيقة الوجود وماهيته هو الوجود وهو امر هو
الوجود الذي بذاته وجود وبذاته موجود لا بوجود آخر ولا حقيقة يكون وجودا وموجودا بذاته
الا هو اذ لا شيء غيره الا وهو موجود بوجود هو غير ذاته فظهر انه لا نسبة بينه وبين غيره الا التخالف
الذي هو ضد التقابل باقسامه الاربعة وضد التماثل موافقا للتقسيم المشهور ولا التخالف الذي
هو ضدهما عند المتكلمين فعلى هذا كان مخالفا بهذا المعنى لجميع المعقولات وللباقيها بل
يعرض لجميعها حتى لنفسه ولعدمه ذهنا وهذا مراد من قال فلا ضد له ولا مثل له فتحققت له
مخالفته للمعقولات ولا ينافيها ومع ذلك فاستدلالهم على نفي الضد والمثل عنه بانهما موجودان
بوجود خارج عن ذاتهما متعاقبان لموجودين آخرين كذلك في الموضوع والوجود ليس بموجود
كذلك بل بنفس ذاته لاعتبار عليه اذ من تعريف المتخالفين بانهما موجودين ليسا بضدين ولا مثلين لا
يلزم الوجود بوجود زايد ولا تعاقبهما في الموضوع في نفس الامر والواقع وان لم يكن موافقا للآن انهم
اذ لما كان العرض عندهم موجودا تابعا لموجود آخر في التحيز مع انكار الحال الجوهري مع امتناع
قيام العرض بالعرض فكان كل محل عندهم متقوما بنفسه لا بالحال وكان موضوعا عندهم سواء
عندهم ام لا وكذا استدلالهم على انه لا ضد له بانه يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض
للضد لانه يلزم عروضه لمعروضه فيجتمع الضدان ولا لمعروضه ايضا وكذا استدلالهم على انه

لا مثل له

الا مثل له بانه يعرض لمعروض مثله اذ يعرض لجميع المعقولات فيلزم اجتماع المثلين وبان المثل
يقال لما يشارك غيره في تمام الحقيقة سواء كان ذاتا او مفهوما اذ هم ما اشترطوا في التماثل
خصوصية الذات مع ان الذات المأخوذة في قولهم هي المتصفة بالوجود والعدم هي ما هو غير
الوجود سواء كانت مفهوما او غيره فالوجود غيرها ولا شك ان الوجود لا يتصف بوجود غيره
بل موجود بنفس ذاته ولا يرد عليه ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة
والوجود لا يعرض لجميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من
حيث هو معدوم وذلك لان الكلام في المعقول الذي لا يكون الا موجودا في الذهن او في الخارج
من كل حيثية وفي الشيء الذي لا يكون الا موجودا فالمعدوم من حيث هو معدوم لا يكون معروضا
للضد الاول من جهة وجود حتى يكون شيئا لا المعدوم المطلق الذي ليس بشيء ولا شك ان الوجود لا
ضد له اي لا شيء هو ضد له من المعقولات وكذا لا مثل له فلا يرد مثل هذا الايراد على دليل نفي
المثلية ايضا او ما قيل من ان عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا للشيء فغير ما فيه اذ المراد انه لا ضد له في نفس الامر وكل ما هو في نفس الامر فهو شيء
فلا يصدق ضده على شيء في نفس الامر فلا ضد له في نفس ولا مثل كما ان الوجود في الذهن وجود في
نفس الامر وان انكره المتكلم فانكاره لا يلزم انه لا يكون وجودا فتدبر **المسئلة السادسة** في ان
الوجود مساوق للشيئية وفي تحقيق هذه المساوقة واثباتها واعلم ان مصدر شاء المشية اي الارادة
والاسم منه الشيء يقال قد شئت الشيء اشاء وقولهم كل شيء بمشية الله بكسر الشين مثل شيعة اي بمشيئة
تعالى ولفظ المساوقة يستعمل عند الجمهور فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين و
المساواة في الصدق فيكونان متساويين ولما كان لهم تردد في اتحاد مفهومهما اطلقوا لفظ المساوقة
دون الاتحاد او المساواة والظاهر هو الثاني اذ مغايرة المفهوم منهما لغة التي هي مناط الوضع الاول
ظاهر ولذا حقق في ما يوجد لفظ مرادف وما يقال انه يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال
شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية و
ممكنة الشيئية فليس بشيء اذ عدم القول لا يدل على العدم ولا على عدم الصحة ولا خلاف بين
العقلاء حكيما كان او متكلما او غيرهما من اهل التمييز في ان ما دخل تحت الفهم والادراك وصار
مفهوما للنوع الانساني واجبا كان او ممكنا او ممتنعا فله حصول شيء علمي باي نحو كان العلم بحصول
الصورة او حصول الاضافة او الصفة ذات الاضافة وهذا هو الحصول والوجود العلمي وباعتبار

الحصول يطلق على الحاصل اسم الشئ فهو شئ وحاصل بهذا الحصول فاما ان يكون لحصول اخر وراء هذا
الحصول والخارج عنه الذى هو المسمى بالحصول الخارجى عن الحصول العلمى ولا بد للحصولين من ظرف
فظرف الحصول العلمى هو الظرف العام الذى هو الواقع ونفس الامر اى الامر فى نفسه الذى هو واقع
ولا شك انك اذا علمت شيئا فهو فى نفسه حصل فى علمك وهو واقع فكل مفهوم ومعلوم فهو امر
واقعى ونفس امرى ولذا اشتهر ان الذهن ايضا من مراتب نفس الامر وظرف الحصول الثانى هو
الظرف الخاص وهو المسمى بالخارج اى الخارج عن مدارك الادراك والعلم فالحاصل باى حصول
كان امر يتعلق به مشية وارادة من مدرك وقام فعلا او قوة وتعلق به حصول فله جهتان هما
الوجود والشيئية فاذا كان الحصول هو الوجود وكذا الثبوت وكان لا فرق بين الحصول والثبوت
والكون والوجود ببداهة العقل الصريح بلا فرق بينها باى حصول كان كان بين الوجود والشيئية
مساوقة وتساوق الا ان بين الحصولين فرقا اذ الخارجى منشا الاثار الخارجية والعلمى منشا
الاثار العلمية وهذه المساوقة امر بديهى والمنازع مكابر مقتضى عقله اذ الثبوت مرادف للوجود
والحصول ايضا ببداهة العقل الصريح مطلقا سواء كان حصولا علميا او خارجيا وهذا المطلق
هو الحصول فى نفس الامر اى الامر فى نفسه اذ نظام الخير وهو النظام الاعلى وما يدخل تحت الادراك
من مفهومات الممتنعات والمعدومات الممكنة الوجود الغير اللايق لنظام الوجود حاصل تحت
العلم الاجمالى والمشية الازلية الاجمالية له سبحانه وكذا داخلة تحت العلوم التفصيلية المعبر
عنها بالمشية والقضاء والقدر واللوح والقلم والامام المبين والكتاب وكتاب المحو والاثبات
وهذه يمكن ان يكون المرادة من المبادى العالية والمدارك وبالجملة هذه المساوقة بديهية وما ذكر
فى اثباته منبهات توهينا لما ارتكز فى اذهان القاصرين القائلين بثبوت المعدومات كالمعتزلة
فرقا بين الوجود والثبوت وبان الثبوت اعم من الوجود ومقابل النفى الذى اخص من العدم
وان المعدوم الممكن شئ وثابت وان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود والقائلين
بالاعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود كالصوفية من طائفة الاشراق وقد نشاء الاول
من ان الحكم بالاحكام الايجابية على ما ليس بموجود فى الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر
وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت ولا
ريب فى فساده اذ لا شك انه على تقدير بطلان القول بالوجود الذهنى اعنى حصول الصورة الذهنية
الارتسامية الذى هو راى المشاء للاشياء وجود وثبوت على اى ادراك سواء كان اضافة او صفة ذات

اضافة او غيرها فللمثبت له ثبوت فيه ففى اى ظرف كان الثبوت خارجيا كان او علميا فله ثبوت
فيه فلغفلتهم عن هذا المعنى جعلوا كلا الثبوتين خارجيا وقالوا بثبوت المعدومات و
لغفلتهم عنه ايضا جعلوا الثبوت اعم من الوجود ونفوا ترادفهما ولذا الزم المعتزلة ايضا القول
بثبوت المنفى ايضا مع قولهم بالتقابل وكون الممتنع منفيا لا ثابتا ولا يرد ايضا انا نعلم قطعا
ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع ولو لم يوجد قوة مدركة ولا ذهن فيحكم
المعدومين يلزم ثبوت الممتنع فى الخارج ولا يرد ايضا ان من الاحكام ما هو صحيح اى حق و
صدق وليس الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية فيحكم المعدومين ايضا ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى فى الخارج حتى يحقق المطابقة وذلك لانك قد عرفت ان ما فى
علمه سبحانه اجمالا وتفصيلا هو نفس الامور والامور فى نفسها وهو الواقع سواء كان من الموجودات
الخارجية او كان من الاحكام الصادقة مثل اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع مما هو
من الموجودات العلمية فمن حيث هو معلوم هو نفس الامر والواقع ومن حيث هو علم فهو موجود
على مطابق للمعلوم ومطابق لساير مدارك ما سواه من مدارك المخلوقات فهو سبحانه بعلمه
الاجمالى الذى هو عين ذاته فكانه ومعلومه ومعلومه بهذا العلم هو نفس الامر والواقع ومن
المدارك العالية وان لم يجز اطلاق المدرك عليه لعدم ورود النص فنقول هذا المورد انه وان
لم يكن فى قوة مدركة فى قوة انه لم يكن واجب ولا ممكن ولا صانع ولا مصنوع ولا اله ولا مألوه وعلى
هذا فلا يتحقق شئ من الاشياء بنحو من انحاء التحقق اصلا فلا يتحقق اتصاف شئ من الاشياء بشئ
من الاشياء اى لا شئ اصلا ولا شك ان هذا من اخاليط الوهم الكاذبة كما زعم قوم كما قيل انا نعلم قطعا
ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلم وان لم يكن فلك ولا حركة ولا شك انه وهم ماخوذ من
فرض وجود شئ مع فرض عدمه ولا شك ان فرض عدم قوة مدركة كما عرفت فرض عدم الاله والمألوه
ولا شك انه فرض محال فلو استلزم محالا فلا بعد فيه لان المحال يستلزم نقيضه لا كما قيل انه كما فى تقدير
عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه فانه كما قرر فى موضعه مبنى على انه لا ظرف للوجود
والعدم الا الزمان ولا شك فى فساده اذ هو سبحانه موجود ووجوده تعالى ليس فى ظرف الزمان فللوجود
الذى هو ظرف وجوده سبحانه مرتبة فوق الزمان مرتبة وافعية لا اعتبارية وليس فى تلك المرتبة
تكمم ولا امتداد كما فى الزمان وهذا هو المسمى بالدهر وهو كما هو ظرف وجوده سبحانه هو ظرف عدم ما
سوى الله تعالى من مخلوقاته التى هى الاجسام والحركة ومقدارها الذى هو الزمان فظهر انه لا يلزم من

تعدد علم الزمان وجوده وايضا هو كوهم من عرض على رسول الله ص انى انفكر انه من خلق السماء مثلا
فاقول هو الله ثم انفكر انه من خلق الله سبحانه فالوهم يحكم على كل شى بحكمه على ما الفه من الجسمانيات
المحدثة المخلوقة المعلولة فالنسبة الخارجية متحققة مع قطع النظر عن شعر المدرك ومع
قطع النظر عن شاعر كل ما سوى الله تعالى وايضا ما ذكره هذا المورد فى رد ما قيل من ان صحة الحكم
مطابقته لما فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات بأسرها
مرتسمة فيه بان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه
لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه
ينكر ثبوته على ما هو رأى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى
لا يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى وجه كلى من السلب والايجاب ومن لم يعلم بذلك اللهم الا
ان يقال ان ما فى العقل الفعال يوافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم فلا يخفى
انه يرد عليه ما قيل ان هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل
واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأى
المنكرين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه
مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التى لا يخفى شناعتها على من غاص
فى تيار بحار الحكمة بل للمانع ان يمنع قوله مع انه لم يتصور ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه
الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصور خصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور
الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات
النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة ولا يخفى انه يرد ما اورد
هذا المورد على القائل على منهج المشاء وجوابه على منهجنا ايضا هو بالنقل على منهجهم بلا تفاوت
ولذا لا نطيل الكلام بذكره وما نقله هذا المورد عن بعض المحققين من ان العقل عند ملاحظة
المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها يقتضيه الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر و
بالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر وصحة النسبة العقلية
لو بداهة وغيرها بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على

وفقها

وفقها فى السلب والايجاب ولا يخفى ان حاصله يرجع الى ما قررنا من ان ذاته سبحانه بذاته عالم بذاته
وبمقتضى ذاته من نظام الخير وما يدخل تحت الوجود العلمى والادراكى من اى مدرك كان سواء كان
المدرك موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا من المفهومات وما يدخل تحت الوجود العينى بذاته
سبحانه مع مقتضاه معلوم بنفس ذاته سبحانه فهذه جملة من حيث هى معلوم مع قطع النظر عن معلوميته و
من حيث هى معلوم هى الواقع ونفس الامر وهى مقتضى الضرورة والبرهان اى مقتضى البداهة والنظر
والاستدلال الى كل ما هو بديهى او نظرى ويدخل تحت الادراك وانما اطلق على مطلق النظر والاستدلال
البرهان اشارة الى ان مقتضاه ما هو الواقع وما هو مقتضى ذاته سبحانه التى هى العلة ومن طريقها اللمّى
هو البرهان فالواقع ونفس الامر هو المعلوم مع قطع النظر عن كونه معلوما او معقولا ونظرا الى
نفس ذلك المعقول مع قطع النظر عن معلوميته ومعقوليته كما افاده هذا المحقق وما هو المطابق
له هو المعلوم من حيث هو معلوم وخبر وكلام وقضية ملفوظة او معقولة وهو صادق
ومطابقيته بالكسر صدق ومطابقيته بالفتح حق فهذه النسبة بالاعتبار الاول هو نفس الواقع
ونفس نفس الامر ولا يقال لها انها مطابق للواقع اذ لا يقال للواقع انه مطابق للواقع ولا يبعد ان
هذا المعنى هو مراد هذا المحقق من قوله فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع ونفس الامر وعلى هذا
لا يرد عليه المناقشة فى تعميم الصدق والصحة بان الشايع المتبادر الى الذهن من الصدق والصحة
مطابقته للخارج لكونه نفس الخارج ولا يرد عليه ايضا انه على تحقيقه لا يكون للضروريات
مطلقا ولا للحكم الذى يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء اذ لا شك انه
قد فسر الخارج اى الواقع ونفس الامر بالنسبة التى يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة والبرهان
من غير نظر الى كونها موجودا فى الذهن بل من غير نظر الى كونها معلومة له سبحانه او لغيره فالنسبة
الخبرية بهذا الاعتبار هى الواقع والخارج ونفس الامر ومغايرة لما هو المعلوم ومقتضى الضرورة و
البرهان من حيث انها معلومة ومن حيث انها مقتضاهما الذى هو بهذا الاعتبار مطابق له
بالاعتبار الاول ومعنى مطابقتها ان يصح الحكاية عنها به فالمطابق والمطابق له متغاير بالاعتبار
ولا محذور فيه ولا مناقشة ثم لا يخفى ان استدلال المعتزلة على ثبوت المعدومات بهاتين المقدمتين
اعنى كون الايجاب ثبوت شى للشى وثبوت الشى للشى فرع ثبوت المثبت له واذ ليس للمعدوم
وجود فى الخارج فهو ثبوت فيه فللمهيات ثبوت على وجهين كلاهما فى الخارج احدهما منشأ الآثار

وهو الوجود والاخر ليس منشا للآثار وهو الثبوت كما ان المشائيين يسمون كليهما وجودا فالذي هو منشاء
الآثار هو الوجود الخارجي والاخر الوجود الذهني والمعتزلة وان انكروا الوجود والثبوت الذهني
فلا يمكنهم انكار الثبوت والوجود العلمي سيما في علم الواجب تعالى شانه فلجميع المفهومات طرا من
الموجودات والمعدومات والممتنعات ثبوت في علمه ثبوتا علميا وهو ثبوت المثبت له وهذا
الثبوت ثابت في نفس الامر وان لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل لو لم يكن قوة مدركة في العالم
بل على تقدير عدم قوة مدركة اذ علمه سبحانه بذاته ومقتضى ذاته هو عين ذاته البسيطة بلا لزوم تسلسل
بناء على هاتين المقدمتين والا لزمهم التسلسل او بطلان المقدمة الاولى وسقوط دليلهم بيان
ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوت ب ولا انتفى
وبانتفائه ينتفي آ عن ب بحكم المقدمة الثانية لا يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب
حتى يلزم انتفاء آ عنه لجواز ان يكون ثبوت ب امرا غير ثابت في نفسه تابعا لغيره وهو ب
كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في انفسها بوجود آخر لانا نقول ان المراد
بثبوت ثبوت ب ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بمعنى انتفاء ثبوت الثبوت
لب لا ثبوت الثبوت في نفسه مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب
لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى بل نقول
لو ثبت آ لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب له اي لا في
نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم
ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فلزم التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو
سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك
الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب في نفسه وعلم منه انه يمكن ان يراد من اول
الامر ثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على ان صدق
الايجاب يستدعي وجود الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا له لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الاولى وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر والواقع
وذلك التسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى وبغيره من البراهين وهذا

البرهان وغيره كما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات يدل على امتناعه في الثابتات ايضا اذ
الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان
لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وعلى
هذا فلزم على المعتزلة اما التسلسل واما بطلان المقدمة الاولى وسقوط دليلهم على ثبوت المعدومات
بهاتين المقدمتين ونفي الوجود الذهني فان قلت المخلص من هذه الشبهة للمشاء مع تسليمهم
صحة المقدمتين كلية هو القول بالوجود الذهني وان هذه الثبوتات انما هي باعتبار الذهن
والحصول في القوة المدركة والتسلسل في الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار والقول بان
ذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة وفرض
فارض واعتبار معتبر مدفوع بما مر من الجواب وان قيل يلزم التسلسل في الصور الذهنية فلهم ان
يقولوا بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال والمخلص عنها للمعتزلة هو
ما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت
الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او ما قيل من ان معنى الايجاب ان
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت لامر وتحقق
وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني ولا يخفى ان هذا على القول الاول تسليم
لفساد المقدمة الثانية وعلى الثاني تسليم لفساد المقدمة الاولى وعلى التقديرين كان استدلال
المعتزلة باطلا لا مخلصا لهم بل دفعا للزوم التسلسل ولما كان القطع حاصلا بان للموضوع اتصافا
بمبدا المحمول في الممتنعات بقيام مبدا به او بانتزاعه منه والاتصاف هو نحو ثبوت صادقا او كاذبا
ففي الصوادق لا بد من ثبوت آخر في نفس الامر واذ ليس في خارج العلم فالثبوت العلمي والثبوت
الادراكي فلنفس الامر محل غير الخارج وكان القطع ايضا حاصلا بان ثبوت شيء لآخر على اي وجه
فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت المنتسب له الذي هو الآخر وان انتساب الشيء
الى المعدوم المطلق محال فكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق
ليس هو هو ولا شيئا اما بالضرورة فلا يجدي شيئا من القولين في التخلص الا القول بالوجود والثبوت
الذهني على راي المشاء او الثبوت والوجود العلمي فالتخلص على رايكم قلنا نحن لا ننكر الوجود الذهني
والثبوت في القوة المدركة واعتبار الثبوت فيها بل نقول لكل من الموجودات والمعدومات والممتنعات
مفهومات حاصلة وثابتة ثبوتا علميا ادراكيا سواء كان بالارتسام او بغيره من كونه اضافة او صفة

ذات اضافة او بطريق الاجمال كما في علمه تعالى بذاته وبمقتضى ذاته من الموجودات والمفهومات
اللاذم اكثرها هي ادراكات معلولة لانه الصادرة عنه سبحانه بالواسطة فان وافقه كان صادقا وما
خالفه كاذب لانه هو علم بمعلوم من حيث هو معلوم مع قطع النظر عن كونه معلوما هو نفس الامر و
الواقع هذا وقد مر ان هذه المساوقة بديهية ولكن قد استدل عليها تنبيها او توهينا لما ذهب اليه او هاما
منكريها بانه كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وحاصله ان
الخارج ظرف الوجود لا ظرف الاتصاف بل ظرفه هو الذهن اذ زيادته على المهية في الذهن وفي الخارج
لا مهية ولا وجود بل هو مهيتها اذا الجعل ابداعي وليس اثر الجاعل الا نفس المهية وجعلها هو وجودها
فاتصاف المهية بالوجود منتف اما في الخارج فلانه لا مهية ولا وجود واما في الذهن فلا ذهن
عندهم واما كون الخارج ظرف نفس الاتصاف لا ظرف وجوده فانما هو في اتصاف نحو الجسم بالبياض
حيث هناك صفة وموصوفة في الخارج فيكون اثر الفاعل فيه جعله منصبغا به واما في الوجود
فهذا فيه انما هو في الذهن اذ زيادته عليها في التصور فهي الخارج لا اتصاف لا ظرف لوجوده ولا
ظرف لنفسه انما هو ظرف لنفس الوجود لا لوجود وجوده ولا للاتصاف به فاذا كان شيئية المهيات
وثبوتها بنفس ذاتها وذواتها ازلية بلا جعل جاعل وتاثير مؤثر مع انتفاء الاتصاف واثبات
القدرة وانها اثر القادر كما هو رايهم ان المهيات كلها مقدورة مجعولة للقادر فكيف يتحقق
الشيئية والثبوت بدون الوجود مع ان الثبوت ليس الا الوجود وليسا الا الكون فاذا
كان ثبوتها اعني وجودها عينها وهي ازلية غير مجعولة لجاعل اصلا على ما هو رايهم لا جعلا
ازليا كما هو اثر الموجب او كما هو صفات الواجب المستندة الى ذاته على راى بعضهم او كما هو في
المختار بالارادة التي هي عين الذات او جعلا غير ازلي بل حادثا كما هو معتادهم من اثبات القدرة
والاختيار والارادة في ايجاد المهيات وجودا زائدا على شيئيتها وثبوتها فذكر اثبات القدرة
لزيادة تفضيحهم وشناعة رايهم بثبوت المعدومات وشيئيتها وبازلية المهيات وثبوتها الذاتي
وتفصيله في ابطال رايهم وزيادة توهين له والا فلا حاجة اليه في اصل ابطاله لكن لما كان غرضه
زيادة التوهين لبداهة اصل البطلان فذكره لهذا ولا لانا لا نحو بل عرضا وليس في هذا الدليل
نقض للادعاء ترادف الثبوت والوجود كالادعاء هذا المستدل بعد من انكارهم له وقد ذكروا
في تقريره وما فيه وما عليه ما لا طائل تحته وقد استدل ايضا بانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد
وحاصله ان الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق باسره وهو كما يدل على تناهي الموجودات

يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على
ما مر فيلزم ان المهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت
في العدم اشخاص غير متناهية لكل مهية نوعية كما هو مذهبهم ثم لما كان هذا الاستدلال على
سبيل الالزام جدلا مبنيا على الاعتراف بالفرق بين الثبوت والوجود وكان خلاف البديهية
نبه عليه بانه مع كونه مثلما بالبطلان رايهم على خلاف البديهة اذ لا يعقل من الوجود امر زائد على
الثبوت اذ لا يعقل من كليهما الا الكون في الاعيان وهو معنى واحد هذا وقد استدل المخالف
بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون
بعض ولولا التميز بين المعدومات لا ترجح بعضها على بعض بالاتصاف بتلك الصفات وكل
متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه
اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة اليه عقلا والجواب هو انه ان اريد بتميز المعدومات
تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز العلمي وان اريد
تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان
والامكان صفة ثبوتية فكان المتصف به ثابتا لان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال والجواب
ان الامكان امر اعتباري اى ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف
فيه اذ لا شك ان الامكان منتزع من الموجود في الخارج بعد تحليله في الذهن الى المهية والوجود
وملاحظة النسبة بينهما وانها هل هي بالوجوب او بالامكان او بالامتناع في فرضيات الوجود
على سبيل التشبيه وايضا يعرض الامكان لما اتفق على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان
الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا

المسئلة السابعة في ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي واعلم انه لا شك
ان كل ما يشير اليه العقل ويدخل تحت الادراك اما ان يكون له كون وتحقق في خارج العقل والادراك
او لا يكون فالاول هو الثبوت والثاني هو النفي وهو الذي يقال فيه ليس بين النفي والاثبات واسطة
كما قال الوصاف في جواب سليمان متكلم خراسان والموصوف بهما هو الثابت والمنفي سواء كان ذا
بعلم ويخبر عنه بالاستقلال او صفة لا يعلم الا بالتبعية فالقائلون بثبوت المعدومات من
المعتزلة ينفون ترادف الوجود والثبوت ويقولون الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم
من النفي على خلاف بديهة العقل الحاكمة بان الثبوت والوجود كليهما ليسا الا الكون في الخارج

وهما مترادفان باتفاق العقلاء من الحكماء والفلاسفة وارباب النهى وكذا العدم والنفي
مترادفان اذ ليسا الا اللاكون فيه وسبب وهمهم انكار الوجود الذهني والعلمي وعدم التفطن
للاعتبارات الانتزاعية من نفس الامور الموجودة في علمه سبحانه التي هي نفس الامر ملحوظا مع قطع
النظر عن حيثية المعلومية والقائلون بالاحوال من المعتزلة كابي هاشم وغيره خصصوا
الموجود والمعدوم بالذات فقالوا كل ذات اتصف بالكون هو الموجود وكل ذات لم يتصف به فهو
المعدوم فكل ما كان صفة على هذا لا يكون موجودا ولا معدوما فيكون نزاعهم لفظيا مبنيا على تفسير
لفظ الوجود والمعدوم وسبب وهمهم هو عدم التفرقة بين المهية والوجود فان المهية التي هي ما
هو سؤالا عن حقيقة الشيء المعروض للوجود مع قطع النظر عن وجوده وما هو منشأ آثاره
سؤالا بكلمة ما الحقيقية في الاشياء شيئان ما هو معروض الوجود والوجود والوجود قسمان
اما وجود غير عارض لشيء بل هو وجود بذاته ولذاته بلا علة وهو الوجود الواجب لذاته سبحانه
واما وجود بذاته معلول لا لذاته عارض فهو مضاف الى شيء كان هو المسمى بالماهية اي الماهوية
اي ما هو هو مع قطع النظر عن وجوده العارض له فاذا قيل الوجود موجود فلا يخلو عن ثلاثة معان
احدها ان الوجود منشأ الآثار بلا وجود يعرضه بل بنفس ذاته كالواجب الوجود لذاته فكونه
وجودا هو على الحقيقة وكونه موجودا اي ذا وجود او متصف بالوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق فهو
على ما هو الحقيقة المتعارفة في المشتقات فلا بد اما ان يكون مجازا في شانه سبحانه واما ان
يكون مبنيا على انه لما كان ذاته التي هي نفس الوجود مبدأ ومنشأ لآثار عالم الامكان فينتزع
من نفس ذاته لا من قيام الوجود بذاته كما في الممكنات وجوده هو الوجود المطلق الانتزاعي فهو
فيحمل عليه بحمل الاشتقاق فيقول انه موجود اي ذو هذا الوجود الانتزاعي على الحقيقة وفيه
ما فيه واما ان يكون على طريقة خذ الغايات واحذف المبادي كما في سائر صفاته الحقيقية
وثانيها ان يكون معناه الوجود موجود اي موجود بذاته بلا عروض وجود اي بذاته وجود
لا ذو وجود فيكون بمنزلة الوجود وجود لا ذو وجود وهذا معنى ما هو المشهور من ان
الوجود لا يرد عليه القسمة فلا يصح ان يقال ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود
ولا معدوم اذ الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت
نسبة لا يعقل الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة
قطعا وكذا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان ثبوته

لنفسه اذا

لنفسه اذا لم يتصور امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب ولما لم يتصور
نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين انما ارتفاع النقيضين ان
يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها او على هذا القياس الوجود لا موجود ولا
معدوم وثالثها ان الوجود موجود معناه ان الوجود ذو وجود ومتصف بالوجود بعروض الوجود له
فيكون حينئذ قد جعل الوجود شيئا يعرض له الوجود وموجوديته يكون بجعل جاعل اذ ليس الوجود
الا مجعولية الجاعل فقد جعل الوجود مهية لا وجودا اذ هو ح شيء اتصف بالوجود لا هو وجود
فالقائلون بالاحوال وبالواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال وعرفوها بانها صفة لموجود
لا موجودة ولا معدومة من حيث استدلوا عليها اولا بان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد
على مهيته وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه فقد ظهر فساد هذا
الاستدلال اذ الوجود اذا كان له وجود زائد على مهيته او كان متصفا بالعدم فلم يكن وجودا
بل مهية وكان صفة خارجية موجودة لموجود خارجي كالبياض للجسم فكانا موجودين في الخارج
بوجودين فلم يكن وجود الشيء بل وجود الشيء للشيء ولم يكن زيادته عليها في التصور فقط و
لم يكن اتصافه في الذهن فقط ولم يكن عين المهية في الخارج بلا اتصاف فيه والسر في خبطهم
هو عدم الفرق بين الاتصاف الخارجي والاتصاف الذهني وبين الوجود وبين سائر الاعراض
ولم يعرفوا ان الوجود عرض لا كالاعراض كما قال الشيخ فقاسوا الوجود عليها وخبطوا فيه
والسر فيه ان جميع الاشياء ذاتا كانت او صفة موجودة بالوجود والوجود ليس بموجود بوجود
آخر كما ان جميع الاجسام في مكان والمكان ليس في مكان آخر وجميع الماديات لها مادة والمادة ليس لها
مادة وكذا الزمانيات لها زمان والزمان ليس له زمان وهكذا ويمكن ان يكون هذا هو المراد من
قولهم الوجود لا يرد عليه القسمة وما قيل في الفرق بين اخذ القضايا المذكورة في القسمة معدولة
او سالبة المحمول المحصل ببطلان الفرق بينهما على ما مر بل لا يكون القضية الا معدولة المحمول او
محصلة وما قيل ان النسبة لا يقتضي الا متغايرين في النسبة الخارجية دون النسبة العقلية
ففيه ما فيه ايضا وما قيل من ان الجواب الحق هو ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء
بنقيضه قلنا انما الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بل هو ايضا غير ممتنع على الاطلاق فان مفهوم
اللاممكن العام ممكن عام والجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم بل الحق ان الممتنع اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه وبيانه ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا

ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود فلا يخفى ان هذه القضية اعنى ان الوجود موجود اما طبيعية و
اما محصورة متعارفة وان موضوع هذه القضية اى الوجود اما ان يكون المراد به الوجود الذهني
او الوجود الخارجي او الوجود المطلق بحيث يسرى الحكم على افراده ويكون وصفا عنوانيا او
مفهوم الوجود المطلق الانتزاعي وكذا الكلام في محمولها اعنى معدوم فان كان القضية طبيعية
وكان الحكم على المفهوم فلا شك ان هذا المفهوم معدوم في الخارج وليس موجودا الا في الذهن ولا
كلام لنا ولا للخصم فيه اذ الخصم منكر للوجود الذهني ولا شك ان اللامفهوم مفهوم والجزئي لا جزئي
قضية طبيعية ايضا ولا شك انه ليس المراد بالوجود الوجود الذهني اذ الخصم منكر له ولا مفهوم
الوجود المطلق حتى صار القضية طبيعية فيكون المراد بالوجود الخارجي او المطلق السارى الى
افراده حتى يكون القضية محصورة متعارفة ويكون الحكم على طبيعة الوجود لا بشرط السارى الى
افراده وح فصار معناه الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء الذي به صارت الاشياء
منشأ الآثار معدوم اى متصف بعدم الوجود وسلبه فصار الوجود الحقيقي امرا متصفا بالعدم
فكان ماهية ذات عدم لا وجود او الكلام انما هو في الوجود لا في الماهية المتصفة بالعدم الواردة
عليه الوجود والعدم سواء كانت ذاتا او صفة ولا يلزم منه انه اعتراف بالواسطة اذ لو كان
ماهية لا موجودة ولا معدومة واردة عليه القسمة كان كذلك وليس فليس فالوجود موجود
بنفسه لا بوجود قسيم على ما اشرنا اليه سابقا فكون الوجود معدوما ومتصفا بسلب الوجود ذهنا
لا كلام فيه وبمعنى انه لا موجود اعنى غير متصف بالوجود خارجا اذ هو موجود فيه بنفسه لا بوجود هو
طار عليه بجعل جاعل غير جاعل نفسه اذ الاتصاف بالوجود والعدم في الخارج لا يكون الا لما لا يكون
وجودا بل ماهية بعد التحليل في الذهن وقد استدل القائلون بالحال ثانيا عليه بان الكلي
الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس موجودا اذ لا وجود في الخارج الا
للاشخاص ولا معدوما والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم والجواب اما اولا فبان الكلي ثابت ذهنا فان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما
يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج وهذا جواب
جدلي بناء على اعتقادهم عدم وجود الطبايع في الخارج باختيار انه معدوم في الخارج فلا يكون
حالا بل موجود في الذهن ومن الاجزاء العقلية لا الخارجية كالجنس والفصل واما ثانيا وهو الجواب

التحقيقي

التحقيقي فهو ان ما هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج وهو جزء لجزئياته فهو الطبيعة التي هي مثلا الماهية
الانسانية من حيث هي انسانية لا بشرط اصلا وان كان في الخارج مع العوارض التي هي معروض الكلية
في الذهن وهي موجودة في الخارج لا الحال لكن موجود باعتبار انه لا بشرط وجزء اذا اعتبرناه بشرط لا
وبشرط ان ما هو طار عليه خارج عنه ولا شك انه موجود في الخارج اذ جزء الموجود الخارجي لا
يكون لا موجودا فيه وقوله اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ظاهر الفساد اذ لا منافاة
بين وجود الاشخاص ووجود اجزائها في ضمنها معا في الخارج ثم استدلوا ثالثا على اثبات
الحال بان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل
يمتاز به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة
واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة
بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة
حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء
الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها
على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون
الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان
يقوم احدهما بالآخر حتى يلزم قيام العرض بالعرض واورد عليه بان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج
والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه احتياج احدهما في القيام بمحل ثالث بقيام الآخر به والا لزم ان
يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم ضرورة ان قيام السخونة به موقوفة
على قيام الحركة به ويرد على هذا الايراد ان الظاهر انه لا بد في التركيب الحقيقي من تحقق صورة
وحدانية وهيئة وحدانية طبيعية او صناعية يتحقق بها وحدة المركب من الاجزاء ولا يكفي قيام
بعض البعض بالبعض ولا حاجة البعض الى البعض مطلقا لتحققها في حاجة المعلول الى العلة
مع التباين بينهما والنقض بالحركة والسخونة ايضا فيه شيء اذ لو كان الكلام في خصوص السخونة
المستفادة من الحركة لا مطلق السخونة لعدم توقف قيامها بالجسم على قيام الحركة به ففيه تامل
انه هل بينهما تركيب حقيقي ام لا وهل التركيب الحقيقي له حد معين واي حد هو وهل التركيب

الحقيقي متحقق بين الجسم واعراضه الحالة فيه مطلقا ام لا وقد اجيب عنه ايضا ان وجوب الاحتياج
بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما هو في الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء
العقلية كالجنس والفصل المتحدة في الوجود فلا يتصور فيها الاحتياج والقيام حتى يلزم قيام
العرض بالعرض اذ لا شك ان العرض القائم بالعرض لا بد ان يكون عرضا موجودا قائما بعرض موجود
آخر اذ الوجود في الخارج شرط فيه ولا يخفى انه لما كان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية التامة
في تحديد السواد مثلا فلا بد انه العول فيه تحقق للهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري في ذاتيات
السواد اذ الهيئة الاجتماعية لا تكون الا في المركبات الخارجية لا في المركبات من الاجزاء العقلية وقد
اجيب عنه ايضا بانه يجوز قيام العرض بالعرض ولا شك انه يجوز التزامهم اذ لا شك ان الاجزاء العقلية
الذهنية للسواد ليست اعراضا موجودة في الخارج متمايزة فيه حتى يلزم قيام العرض بالعرض فيكون
جوابا على سبيل التسليم ثم ان القائلين بالحال قد يوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم
متكثرة وجميعها مشترك في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض
فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان قائمان
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص
ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك لساير الاحوال في مفهوم الحالية ويتميز عنها
لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل
الاحوال وقد اجيب عن هذا النقض باجوبة وردود واسولة واجوبة لا طائل تحتها الا اظهار
القدرة في الجدل والمماراة وتشحيذ الذهن في دقايق الكلام في المناظرات طويناها على
غرها لئلا يضيع العمر فيما لا يعني من المكالمات ثم انه قد اعتذر مثبتو الحال عن هذا النقض
بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين
عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية
لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال
انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصفها بالاختلاف من تلك الخصوصيات والثاني
انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة وقد رد العذر عليهم ببطلانه اما الاول فبانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم

غاية الامر

غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التباين
اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف
من التباين فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها
بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصفها بالاختلاف لانه لا
يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق
يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او
احوالا كما زعمتم ثم انه قد ظهر من فساد اصلهم من القول بان المعدوم ثابت بطلان ما فرعوا
عليه من ارائهم الفاسدة وعقايدهم الباطلة مثل اعتقادهم بتحقق الذوات الغير المتناهية في العدم
فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق و
الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومثل اعتقادهم من انتفاء تاثير
المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير
سبب فانما التاثير اخراجها من العدم الى الوجود ومثل اعتقادهم انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما اختلفت بالصفات ومثل اختلافهم في اثبات
صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة
في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات
المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود
وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى
اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس و
على راسه قلنسوة وبيده سيف ومثل اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق
بن عياش انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم ابن عياش ان
الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام
وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم

موصوف بالتحيز الا بالحصول في الحيز ومثل اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معلوما حيث
ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معلوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومثل
اختلافهم في امكان وصف الجسمية حيث ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة
لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا جوز حيث التزم رجلا على فرس
وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائلا يكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومثل اختلافهم في وقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال
الامام الرازي هذه جهالة لا نسلم انها جاز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بالدليل وهو سفسطة ورد بان من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم
وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة
مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه
حركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون
محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما
هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين
للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات
والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم
سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة مدركة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحا ومثل قولهم على القول بالحال من قسمة
الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة
القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى
قايم نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القايل بكونه زايدا
على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال
بالحال وقد نقل ان الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات التي توجب
لمحالها احوالا ومثل تعليلهم اختلاف الذوات بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها لهم
متساوية في انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فايدة في ذكرها

قيل واعلم

قيل واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لا فايدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان
ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها واقوى المذاهب هٰهنا اربعة الاول مذهب القائلين بالحال
وبثبوت المعدومات معا من المعتزلة فالمتصور اي ما يمكن ان يتصور عندهم له اربعة اقسام
الموجود والحال والمعدوم الممكن والمعدوم المنفي والثاني مذهب القائلين بالحال دون
ثبوت المعدوم فالمتصور عنده له ثلثة اقسام الموجود والحال والمعدوم المرادف للمنفي والثالث
مذهب القائلين بثبوت المعدوم دون الحال فالمتصور عنده له ثلثة اقسام الموجود والمعدوم
الممكن والمعدوم المنفي والرابع مذهب المنكرين لثبوت المعدوم والحال معا فالمتصور عنده
له قسمان الموجود المرادف للثابت والكاين والحاصل بلا فرق بين الذات الموجودة والصفة
الموجودة اذ كل منهما ماهية غير الوجود ومتصفة بالوجود اتصافا ذهنيا والمعدوم المرادف
للمنفي وهذا هو الذي ذهب اليه جمهور العقلاء وحكموا ببداهة عدم الفرق بين الوجود و
الثبوت والعدم والنفي حاكمين بان القائل بالفرق خارج عن غريزة العقل وبانه لا يليق
الاصغاء الى ما يتفوه به من الكلمات المشوشة الخالية عن الجدوى التي ليس لها معان
محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل بل هذيانات فاسدة
وخيالات سوداوية ليس لها اصل يؤبه به ولذا ما التفت اليها اكثر حكماء الاسلام وغيرهم
بل اكثر المتكلمين ايضا من المحققين بل اكتفوا بنقل جمل من مذاهبهم واشارة الى فسادها و
لذا اكتفينا نحن ايضا **المسألة الثامنة** في تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد
وما يترتب على التقسيمين اعلم ان الوجود اما وجود الشيء او وجود الشيء للشيء وعلى اي تقدير
فهو حال الشيء وليس امرا في نفسه والا لم يكن وجودا اذ الوجود ليس الا الكون سواء كان مصدر
كان التامة او مصدر كان الناقصة والكون ليس الا مجعولية الجاعل واما كون الكاين الاول
و وجود الواجب لذاته الذي بذاته ولذاته فهو خارج عن ما يدخل تحت تصورنا وادراكنا
الا على سبيل المقايسة بالممكنات ومعارضتها لجميع صفات الواجب لا يدخل الا بقياسها الى
الممكنات تحت ادراكنا فنحن لا ندرك الوجود الا حال الشيء ومضافا الى شيء ما ولكن اشتهر
لفظ الوجود مطلقا بلا اضافة وكذا العدم وصار مسندا وكلا بلا توجه الى تصور حقيقته كما يقال
انا معبرا عن النفس المجردة مع عدم ملاحظة حقيقتها وكذا الزمان كما مر فتوهم من ذلك انه
يجوز ان يلاحظ العقل الوجود على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما مجردا عما

عداه بالكلية مدعيا انه لا دليل على عدم الجواز وان البديهة تشهد بخلافه مع انه بعد تصور حقيقة
وانه لا حقيقة له الا مجعولية الشيء للجاعل وكون الماهية مجعولا له جعلا ابداعيا ولا يكون الا حالة
الماهية ومن المعقولات الثانية التي لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فبعد هذه الملاحظة وتصور
الاطراف صار عدم الجواز بديهيا ولا حاجة له الى دليل وكيف يستدل على البديهي وشهادة البديهة
على خلافه انما هي للغفلة وعدم تصور الشيء بحقيقته كما هو عادة العامة وايضا يعبر عن الوجود
في الفارسية بهستي او باستي وظاهر ان هستي اصله است مع الهاء التي كناية عن الشيء وان استي هو
الرابطة التي لا يتصور بدون شيء ما وعن العدم فيها بنيستي التي اصلها نيستي الذي هو الرابطة سلبا
بملاحظة شيء معه فظهر انه بعد ملاحظة حقيقة الوجود لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء اصلا وبالجملة
فالوجود قد يؤخذ على الاطلاق وقد يؤخذ مقيدا اما الاول فهو ان يؤخذ من حيث هو غير مقيد
بخصوص ماهية من الماهيات فان العقل يجوز ان يلاحظ معنى الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية
من الماهيات فالمراد بالوجود المطلق مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات لا انه لم يقيد
بشيء اصلا ومن غير ان يلاحظ معه شيء آخر ولو بوجه اجمالي فانه ممتنع مناف لحقيقته اذ هو حال الشيء
ولا بد من اعتبار نسبته الى شيء ما اجمالا واذا اعتبر معه هذه النسبة امكن رفعه وهو العدم المطلق فلذا
صار مقابل هذا الوجود المطلق عدم مثله اعني عدما مطلقا وهو سلب الوجود المطلق الذي هو
مفهوم الوجود من غير ان يتعين ماهية مخصوصة من الماهيات وان كان مقيدا بامر مبهم متصور
اجمالا فالعدم المطلق هو رفع الوجود وسلبه عما نسب اليه وقيد به مجملا لان هذا التقابل لا يحتمل الا
السلب والايجاب فيكون العدم المطلق رفع الوجود المطلق بعينه لان المعتبر في عدم الملكة حيثية كونه
قابلا للامر الوجودي واعتباره في مفهومه والا لم يكن عدم ملكة وههنا ليس كذلك وظاهر عدم
الآخران وما يقال ان تفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بط اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك فلا يخفى فساده اما الاول فلانك قد عرفت
تقابلهما وانه لا يحتمل الا السلب والايجاب فلا بد ان يكون سلبه والا فلا تقابل وايضا لا شك
ان الاطلاق والتقييد مطلق ومختلف بالنسبة كما يقال العمى المطلق مع انه منسوب ومضاف
الى البصر وايضا لا بد ان الشيء بعد تمام حقيقته مطلقا بالنسبة الى الامور الخارجية واذا كان
الوجود معناه وحقيقته حالة نسبية واضافية وكذا العدم اعني رفعه وسلبه الذي هو مقابله

فاذا لم يعتبر

فاذا لم يعتبر النسبة والاضافة في مفهومهما لم يكونا وجودا وعدما فكيف يكون مطلقا بالنسبة الى الامور
الخارجية او مطلقا وكيف تقابلهما فظهر ان اطلاقهما وتقييدهما انما هما بالنسبة الى خصوص ماهية ماهية من
الماهيات واما الثاني فلانه لعدم كونه مقابلا للوجود اذ هو سلب الوجود وذلك لا يتصور بدون
الوجود وقد قيل ههنا ان التقابل انما هو بين مفهوم الوجود من حيث هو غير مقيد بشيء اصلا
لا معينا ولا مبهما وهو المراد من الوجود المطلق بناء على جواز فهمه مجردا عما عداه بالكلية وبين
العدم المطلق بمعنى رفع مفهوم الوجود في نفسه لا رفعه عن شيء اذ المفروض انه لم يعتبر معه نسبة
الى شيء اصلا فعلى هذا وان تحقق التقابل لكن فيه ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى شيء ما
ومعروض ما والا لم يكن وجودا وان اعتبر مفهومه مجردا عن النسبة حتى يكون وجودا مطلقا
فرفعه لا يكون عدما مطلقا اذ رفع مضاف الى مفهوم الوجود وان لم يكن سلبا ورفعا للوجود
الوجود بل سلبه ورفعه في نفسه ولا يمكن ان يعتبر المقابل سلبا مطلقا غير مضاف الى الوجود
حتى يكون امرا مستلزما للسلب ورفعه بناء على انه لما امكن تصور وجود الشيء مضافا فتصور المضاف
كان ممكنا خاليا عن الاضافة وكذلك سلب الوجود كان ممكنا تصور السلب فقط بدون اليه
وذلك لان المقابلة والمنافاة الذاتية انما هي بين مفهوم وبين نفس مفهوم رفعه وسلبه ولا شك
ان نفس مفهوم الرفع والسلب امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما وانكاره مكابرة والسلب المذكور
في قولهم السلب لا يعقل الا مضافا مضاف الى مسلوب ما معنى وان لم يكن مذكورا لفظا وايضا
يرد على هذا القائل ان رفع الشيء في نفسه امر غير معقول الا في النسبة فلا بد ههنا بعد فهم الوجود
وحده من اعتبار نسبته الى شيء ما ليمكن رفعه الذي هو العدم المطلق ولو كان رفع الشيء في
نفسه امرا معقولا لكان للتصورات الخالية عن النسبة نقايض هي رفعها في انفسها واذا كان التقابل
مطلقا على ما هو المصطلح المتداول هو عدم اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
معا فلا تقابل ما لم يعتبر نسبة المتقابلين الى محل واحد فما لم يعتبر نسبة الانسان واللاانسان الذي
هو السلب والايجاب وكذا البصر وعدم البصر عما من شانه البصر الذي هو العدم والملكة الى محل واحد
لم يكونا هذين القسمين من التقابل على ما هو المصطلح فليسا بنقيضين ولا عدم ملكة فان قيل لا شك
ان بين الانسان واللاانسان مع قطع النظر عن اعتبار النسبة وكذا البصر والعمى تنافيا وتقابلا قطعا
وهذا هو التناقض في المفردات ولو لم يكن داخلا في التناقض والتقابل لبطل حصر التقابل في
الاربعة وكذا العدم والملكة قلنا الانسان واللاانسان مثلا متناقضان لانهما سلب وايجاب وهما

لا يجتمعان ولا يرتفعان وليس بينهما واسطة وهذا وان كان ظاهرا تناقض المفردات لكن
في الحقيقة تناقض القضايا او تناقض في العقد اذ لا معنى لرفع الشيء الا سلب الشيء اذ الوجود لا يكون
الا حالة الشيء ولا يكون الا منسوبا الى شيء في الحقيقة وان امكن تصوره مجردا وكذا السلب والرفع
فتناقضهما لا يكون الا باعتبار النسبة والا فلا معنى لتناقضهما وبعد النسبة يرجع الى العقد
وصار تناقض القضايا وكذا في العدم والملكة بل وفي الضدين ايضا وظهر حصر التقابل في
الاربعة اصطلاحا ايضا بلا نقض ولا تكلف في الادخال ثم انه قد يجتمع الوجود المطلق اي مفهوم
الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات مع مقابله اعني العدم المطلق وهو رفع هذا
الوجود الغير المقيد بخصوصية ماهية من الماهيات اعني العدم الغير المضاف الى ماهية من الماهيات كما
ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وقد عرفت ان اطلاقه لا ينافي كون المراد به رفع الوجود كيف و
العدم الذي هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما عرفت لكن اجتماعهما لا باعتبار التقابل وذلك
يمكن بوجهين الاول ان الاجتماع يكون في محل التقابل بحيث لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم
مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له
وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل
ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس
كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود المطلق وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم
ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان
كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا و
ليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين وعلى هذا فيعقلان معا اذ كلا الوجود المطلق والعدم
المطلق يعقلان مجتمعين في محل واحد والثاني منهما هو ان يكون اجتماعهما بعروض احدهما
للاخر وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني
الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق
عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه
والحاصل ان اجتماعهما بالوجهين جائز فعلى الاول فباعتبار غير اعتبار التقابل وعلى الثاني ايضا لا باعتبار

التقابل

التقابل بل باعتبار العروض وكلاهما غير مستحيل وليس ههنا غرض الا بيان الواقع في كلا الوجهين
وليس الغرض في كون اجتماعهما لا باعتبار التقابل الاعتذار مع انه لو كان اعتذارا فكان مشتركا
ايضا بلا تفاوت وليس الغرض حصرا حتى يرد عليه نقض ولا شك في صحة اطلاق الاجتماع على
كلا الاجتماعين في الوجهين وقد عرفت انه كما ان الوجود المطلق يعقل فكذلك العدم المطلق
يعقل فما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا باطل اذ كما انه يمكن ان
يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك
لا ينافي كونه عدما مطلقا فكلاهما يعقلان معا اي لكليهما معية في المعقولية ليس لاحدهما
كالوجود على الاخر كالعدم زيادة في المعقولية حتى يكون احدهما معقولا دون الاخر كما توهم
لانهما يعقلان معا وقد عرفت كما حمله عليه بعضهم ثم الوجود قد يؤخذ مقيدا بماهية مخصوصة
من الماهيات ولا شك ان مقابله عدم هذا الوجود ورفعه عن هذه الماهية المخصوصة منها اي
لا شك ان عدم الماهية المخصوصة يقابل وجودها تقابل السلب والايجاب اذ معنى العدم رفع الوجود
من غير اعتبار امر اخر معه وما قيل من انه لا شك من ان جميع الماهيات قابلة للوجود فان المراد به
ما هو اعم من الخارجي فيكون تقابل العدم والملكة قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم عدم ملكة
لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا انه معدوم انه مسلوب عنه
الوجود وقابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له وهي معتبرة في مفهوم عدم
الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم ملكة
لاقتضى كون عدم المطلق ايضا كذلك وهذا القائل معترف بان تقابل المطلقين تقابل السلب
والايجاب في ايضا ما هو مقرر في بحث التقابل من الثقات فاطبقوا بان المتقابلين اما وجوديان
وح فاما ان يكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة والا فهما
فمتضادان كالسواد والبياض واما وجودي وعدمي فيكون العدمي رفع الوجودي وسلبه والا فلا
تقابل بينهما فان كان المعتبر في العدمي الذي هو رفع الوجودي كون موضوعه قابلا للامر الوجودي
كالعمى الذي هو عدم البصر عما من شانه البصر وسلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة بخلاف
سلب البصر الذي هو غير مقيد بوجوده بالقوة فاذا كان معتبرا فيه القابلية فهو عدم ملكة والا
فسلب وايجاب فلا فرق بينهما الا باعتبار القابلية وعدم اعتبارها لا وجود القابلية وان كانت
غير معتبرة في مفهومه والا لزم ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار العقد

لكون جميع المفهومات قابلة لها او لما عداها سلبا باعتباره في نفسه وباعتبار العقد كليهما فلا فرق
بين السلب والايجاب وبين العدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب سواء كان
في المفردات او في القضايا وكان رجوعه في المفردات الى العقد اولا اذ قد عرفت عدم تحقق الفرق
من هذه الجهة اذ العدم والملكة هما السلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل فلا تفاوت
بينهما من جهة العقد وعدمه والرجوع اليه وعدمه واذ قد تقرر ان الوجود المقيد والعدم المقيد
المتقابلين بالسلب والايجاب وان الثاني رفع الاول لا رفعا مطلقا فلا بد لهما من موضوع يتوارد
عليه السلب والايجاب فموضوعهما اما شخصي او نوعي او جنسي كالعدم والملكة الا ان في العدم والملكة
لا بد من قيد القابلية واعتبارها اما في ذلك الوقت في الموضوع الشخصي كما في العدم والملكة المشهورين
اولا وكذا في الباقين كما في العدم والملكة الحقيقيين وفي السلب والايجاب هذا القيد غير معتبر
ولذا قال بعضهم ويفتقر هذا العدم المقيد الى الموضوع كافتقار ملكته وهذا الموضوع قد يؤخذ
شخصيا ونوعيا وجنسيا واراد بالملكة هنا المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مطلقا لا سلبه مع
اعتبار استعداد المحل له باحد الوجوه المذكورة وذلك مثل ما يقال من ان تصور الملزوم مسبوق
بتصور ملكاتها فان المراد به ما يعم السلب والايجاب ايضا فلا يلزم مما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود
والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من تقابل السلب والايجاب وقد نبه على ذلك في التمثيل حيث
مثل بنسبة الوجود والعدم تارة الى موضوع شخصي وتارة الى نوعي او جنسي على طريق السلب و
الايجاب بلا قيد القابلية ولم يعتبر استعدادات اصلا بل لا معنى لاعتباره هنا قطعا وعلى هذا لا
يرد على هذا البعض ان ما مثل به داخل تحت تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة الا ان
يصطلح في اطلاقهما على معنى يخالف ما هو المشهور عند القوم فكان يجب ان ينبه عليه حذرا عن وقوع
الغلط على ان مخالفة المشهور من غير ضرورة مستقبح جدا عند المحصلين

المسئلة التاسعة

في ان الوجود بسيط لا جنس له ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقول بالتشكيك على عوارض الهيئات
اعلم انه لما نظر ارباب الابصار والبصائر وفتح ابصارهم ثم ادرك بصائرهم هذه الكائنات
المتصفة بالكون خارج الذهن والخارج من الادراك والعلم الى العين هذا الكون الذي هو
منشأ الاثار ثم تأملوا بعد الابصار ببصائرهم فعلموا ان ما رأوا متصف بالتغير وكل متغير
مغير غير متغير كما هو نص القرآن بالاستدلال باختلاف الليل والنهار تعليما للخلق بما هو مقتضى
فطرتهم الاولية الظاهرة من بدو خلقتهم كما برز من خليل الرحمن في اوان الطفولية من رؤية افول

الثواقب وغروب الكواكب وتغيرها استدلالا به على فاطر هذا النظام من السموات والارضين
وما فيهما وما بينهما ثم انه لما ادى نظرهم الى ان الكاين الاول تعالى شانه وعظم برهانه موجد هذا
العالم اعني عالم الامكان وعلته الموجدة الفاعلية المباينة لمعلولها ولا يمكن ان يكون مركبا
من الكون وغيره لبداهة كون وجوبه الذاتي منافيا للحاجة وكون كل مركب محتاجا الى الاجزاء حكموا
بانه عين الكون من جهة البرهان وبانه مباين كونه لكون ما سواه ذاتا وان كان واحدا من جهة
الفهم والادراك اذ لا يحصل في القوى الادراكية والمدارك الا ما جرد من الكون الخارجي وعن
الحالة التي له خارجا عن الحالة الادراكية فصار الكاين الاول تعالى شانه لذلك خارجا عن كونه
مدركا لهم وخارجا عن ادراك البصائر والابصار بوجوده وكونه الذي هو عين ذاته لوجوده
تعالى وكونه الذي لا شك في بساطته وعدم تركبه من جنس وفصل ومادة وصورة اعني الاجزاء
الخارجية والذهنية غير مدرك الا بانه انتزاعي عن نفس ذاته البسيطة التي لا تركب فيها اصلا
وليس الا الوجود البحت البسيط الذي لا جنس له ولا فصل ولا مهية ولا شك ان ما ينتزع من البسيط
لا جنس له ولا فصل كما ان المنتزع عنه ايضا كذلك فظهر ان المدرك من وجوده سبحانه الحاصل في
الذهن المعقول منه ليس الا الامر الانتزاعي من نفس ذاته البسيط الذي لا جنس له ولا فصل وهو
هذا الوجود المطلق الانتزاعي على ما استقر عليه اراء جمهور المحققين من حكماء الجاهلية والاسلام
واما ما سوى الله سبحانه فانه لما كان من الكائنات التي لها وراء الكون الانتزاعي المنتزع من قيام
الوجود الانتزاعي الذهني القائم في الذهن بما هو هو الشيء القائم هو به في الذهن قياما ذهنيا اذ
ليس في الخارج الا المهيات المتكثرة المتمايزة بنفس ذواتها المتمايزة وليس في الخارج شيئان مهية
ووجود اذ ليس الا جعلا ابداعيا وليس اثر الجاعل الا المهية وجعلها هو ايجادها ومجعوليتها
هي وجودها وكونها والادراكات الحصولية للمدارك ليس الا للمهيات المعراة من الوجود وليس
الحاصل من الوجود في الذهن الا هذا الامر الانتزاعي المسمى بالوجود المطلق ولا تخصص له الا بالاضافة
الى مهية خاصة من المهيات التي هي كالموضوعات له اذا قيس الوجود الى ساير الاعراض باعتبار
العروض الذهني الذي هو بمنزلة العروض الخارجي في ساير الاعراض ولذا قيل الوجود
عرض لا كالاعراض فتكثره بتكثر المهيات المعروضة له وما قيل انه يتكثر بتكثر الموضوعات فالمراد به
هو ما قررنا وعلى سبيل التشبيه لا على الحقيقة على ما يتوهم ظاهرا فعلى اذهانهم من اشتراك الوجود
المطلق المنتزع من الوجود الحقيقي الذي لا مفهوم له ولا يفهم منه الا هذا المطلق معنى وانه

معنى واحد في الواجب والممكن وعلى ما هو التحقيق فلا يكون الا بسيطا لا جزء له ولا فصل ولا جنس له
تكثره بتكثر المهيات التي هي كالموضوعة له اذ لا شك ان المنتزع من الواجب كالمنتزع منه لا يكون الا
بسيطا واذا كان معنى واحدا ومشتركا معنى بين الواجب والممكن على ما هو المشهور والتحقيق
فكان الوجود المطلق المشترك بسيطا فلا جنس له ولا فصل وكان تكثره باضافته الى ما هو وجوده
بناء على عدم زيادته في الخارج وما هو مفهوم له وليس عرضا كالاعراض وما هو محله ليس موضوعا
الا مجازا او على سبيل التشبيه بناء على زيادته في الذهن فموضوعه موضوع في الذهن وهو من
عوارض المهيات في الذهن لا في الخارج وتكثره باعتبار حصص الحاصلة في المهيات اذ ليس له
فرد الا فرد واحد متشخص بذاته وهو الواجب تعالى شانه وتشكيكه بالاقدمية والاولوية
ظاهر لا سترة فيه واما بالاشدية والاضعفية او بالزيادة والنقصان فالزيادة والنقصان
ظاهر الفساد في الوجود اذ التشكيك فيهما انما يجري في المقادير بناء على اختصاصهما بالمقادير
وليس الوجود منها واما الشدة والضعف فيه فلعله باعتبار كثرة الكمالات التي تتبع ذلك
العام المقول بالتشكيك اعني الوجود المطلق العام وضعفه بقلتها والفرق بينها وبين الاولوية
ظاهر لانه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة كان
الاول اولى به من الاخر فهذا هو الاولوية واما الشدة فكثرة الكمالات المذكورة واما التقدم فوجود العلة
متقدم على وجود معلولها لحصوله للعلة قبل حصوله للمعلول حصولا واقعيا لا حصولا اعتباريا كما
توهم وقد عرفت ان الشدة والضعف غير الاشتداد والتضعف اللذين هما حركتان تقتضيان كون
ما وقعتا فيه عرضا يتقوم محلها بدونها فلا يتصور في الوجود واما المذكور ان ههنا فليس بحركة اصلا
بل مالهما الى ان ترتب الاثار على احدهما اكثر من الاخر والظاهر ان عدم استدلال جمع منهم على بساطة
الوجود وتكثره بتكثر المهيات التي هي كالموضوعات ومقوليته بالتشكيك على عوارضها لما كان بديهيا
بعد تصور اطرافها وملاحظة نسبها فاكتفوا بنقلها بلا استدلال او اشارة الى ذلك واما
ما استدلوا به في المشهور على بساطة الوجود من انه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود لجزئه
لما سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه محال لاستلزامه
ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا فيرد عليه ان من المفهومات
ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم وغيرها واورد عليه ايضا انه ان
اراد من كون العارض بتمامه عارضا انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض

ذلك العارض

ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة
له بتمامه بل لجزئه وان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلعله لا
يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزء جزئه وهلم جرا وهذا الايراد اجيب عنه باختيار الثاني
ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم منه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء
العارض عارضة للجزء واورد عليه ايضا بان ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما
الذهنية فللمناقشة فيه مجال ولا يخفى ان هذه المدافعات وما قيل ايضا ان هذا الدليل على
تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده بسائط
مختلفة المهيات بذواتها وان يكون مركبات مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصول لها
المنوعة لما هو جنس لها ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا لتلك الماهيات المختلفة
بالذوات او بالفصول فلا يلزم ان لا يكون تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات نعم لو ثبت
انه طبيعة نوعية تماثلت به افراده لم يصح تكثر تلك الافراد بالفصول ولا بالحقائق بل بالموضوعات
لكنه مقول على افراده بالتشكيك فلا يكون طبيعة نوعية لها فهذه كلها على ما هو الظاهر انما
نشات من قياس الوجود بالمهية ومن قياس الوجود بساير الاعراض كما قاسوا الواجب تعالى
شانه بالممكن سيما بانفسهم من اشخاص الناس فاجروا عليه سبحانه ما اجروا على انفسهم من
الصفات وغيرها فنشا منه ما نشا من المفاسد والمذاهب الباطلة حتى قالوا بالتجسم وسببه
غلبة الوهم بسبب الفه بالجسمانيات على العقل فيحكم على العقليات حكمه على الجسمانيات فكل
ما امعن فيها رجع راجعا الى حكمه وراها من الجسمانيات وشان الوجود في هذا الباب شان
الواجب فيه وشبيه به غاية التشابه وذلك لان الوجود هو الكون ومجعولية الجاعل وليس
المعلوم منه الا هذا المفهوم الانتزاعي ولا يمكن التعبير عنه الا بلازمه كمنشائية الاثار ولا يحصل
في الذهن ولا يدخل تحت الادراك الا هذا المفهوم وحقيقته كساير الحقايق خفية بل ساير
المهيات يمكن فهمها مجردا عن الوجود وتحليلها بخلاف الوجود بل الوجود مجهول الكنه راسا
كالواجب تعالى شانه ولا يخفى ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل ولا جزء اصلا ولا فرد
اذ لا تخصص ولا تشخص له في ذاته بل انما تخصصه وتشخصه بالمهيات المضافة هو اليها بل له
حصص ولا فرد له الا الواجب لذاته المتشخص بذاته وما قيل من ان الوجود لا جنس له بل هو
بسيط ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال على عوارضها بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا

فانما كلامه فيما حصل منه في الذهن وهو الذي لا يتلقى المعقولات وليس هو الا الوجود المطلق وليس
كلامه الا في بساطته وتكثره ومقوليته على ما يقال عليه بانه ينكشف بعد تمهيد مقدمات الاولى ان
الوجود والشيئية متساوقان وكما ان الشيئية من المعقولات الثانية فليست شيئا حتى يتعلق
بها الخلق والجعل والايجاد كما هو الحق من ان الله خلق الاشياء كلها وجعل الظلمات والنور
فكذلك الوجود هو كون الاشياء وجعلها وليس بمخلوق والمجعول الا الاشياء الموجودة وآثارها
هي ما صدر من المهيات المجعولة كآثار الحجر والبطيخ والسماء والارض والماء والنار وغيرها
فالموجود هو المهية ووجودها هو جعلها فجعل كل مهية نحو جعل خاص بها واختصاصها بها هو انه
جعلها لا جعل غيرها فالوجود الحقيقي والجعل الحقيقي ليس مغايرا للمهية الا في الذهن والتحليل
العقلي كالشيئية بلا فرق فكما ان الاشياء اعني المهيات متغايرة فكذلك وجوداتها الحقيقية
ولا اشتراك بينها الا بهذا الامر الانتزاعي اعني الوجود المطلق الذي هو امر مقول بالتشكيك عليها
فلا شك انه ليس جزءا منها كما قرره هذا القائل وعلى هذا يكون الوجودات الخاصة الحقيقية فردا ل
الوجود المطلق ويكون امتيازها بالاضافة الى المهيات مع ذلك ومع قطع النظر عن خصوص
المعروض مع اعتبار العروض يكون حصصا من الوجود المطلق ولا يبعد ان يكون هذا مراد القائل
بان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس ولا
يكون مردودا بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة
افراده فيجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس
لها وذلك لان الوجودات الخاصة اذا كانت عين المهيات في الخارج ولا يكون فيه مهية ووجود
وعارض ومعروض فافراده هي المهيات الموجودة فتركيبها واختلافها بذواتها او بفصولها انما هو
بتركيب المهيات واختلافها لا بنفس الوجود اذ ليس هناك عارض ومعروض انما العروض
في الذهن وفي التحليل العقلي وفيه لا يكون الا مفهوم بسيط انتزاعي مشترك عرضي مقول بالتشكيك
على عوارض المهيات عروضا مجازيا اذ هي عين المهيات فالفرد هو الوجود المتشخص بنفس المهية
فكانه هو المهية الموجودة وايضا لا يكون مردودا بانه لو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط
مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها بعين ما ذكرنا ويظهر منه ايضا
انه قاس الوجود بالمهية فجعل له مهية وامر مغايرا للمهية التي هو وجودها مع ان له مهية ايضا

فكانها امرين متغايرين بالمهية ولا يخفى شناعته ولا يكون ايضا مردودا بانه اذا كان تمايز الوجودات
الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة يكون
عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات ويكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق
اما تمام مهيتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزءها ان جعلت الاضافة داخلة فلا يصح ان
الوجود المطلق يقال بالتشكيك على عوارض المهيات اي على افراده العارضة للمهيات وذلك
لان هذا المفهوم الانتزاعي اعني الوجود المطلق لو كان هذا القائل قائلا بان صدقه على الوجودات
الخاصة صدقا ذاتيا لا عرضيا حتى يلزم كونه تمام مهيتها او جزءها وكان قائلا بانها عوارض المهيات
عروضا حقيقيا وليس فليس ثم لا يخفى ان الكلام في الوجود بمعنى الموجودية لا المعنى المصدري ولا
في المفهوم اللغوي من لفظ الوجود المشتق حتى لا يمكن ادعاء بساطته بل في المفهوم العام العرفي
البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر بمرادفاته ويكون معنى حمل الوجود على عوارض
المهيات اي مفهوم الموجود مضافا الى المهيات اي الموجودات من حيث هي موجودة حملا لهذا
المفهوم اي الموجود المطلق المنتزع العرضي على افراده المتباينة بالذات اي الموجودات اعني المهيات
الموجودة التي وجوداتها عين مهياتها والقول بان هذا يقتضي القول بتحقق التشكيك في الذاتي
انما يتجه لو لم يكن عرضيا لافراده وكان الوجود جزءا لا عينا في الخارج للمهيات الموجودة ولا يرد
ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما على صدقه على وجود المعلول بالذات نعم نفس
وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول اذ ظهر ان الكلام في الموجود لا في الوجود وقد ظهر
ان الموجود المقول بالتشكيك على عوارض المهيات له افراد متشخصة اما بذاته كالواجب الوجود لذاته
واما متشخصة بالمهيات كساير الموجودات الممكنة نعم ليس للوجود اذا لم يكن بمعنى الموجودية افراد
بل له حصص ولكن ليس تلك الحصص هي الوجودات الخاصة بل هي المنتزعات من الوجودات وهو
نفس تلك الحصص ولا تشكيك فيه ولا يحتاج الى ان يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مشككا بالنسبة
الى الحصص فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه والافراد التي يكون المفهوم عرضيا
لها اذ الممتنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض مع انه لا يخفى ما في هذا الاعتذار
من الوهن ثم لا يخفى ان الوجود لا يقبل التشكيك بالشدة والضعف بحسب الذات واما بالعرض
باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود الخارجي كالآثار فلا منع فيه ولا بالزيادة والنقصان اذ هما
مختصان بالكيف والكم بل انما يقبل التشكيك بالاولوية وعدمها والتقدم والتاخر كما صرح به

في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الالهي بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فغير صريح بعدم قبول الاولين وان لم يكن صريحا
بقبول الاخيرين ثم لا يخفى ان الاستدلال على ان لا جنس للوجود بانه لا مفهوم اعم منه بعد ما عرفت ان
المراد من الوجود الموجودية ليكون ام لا ما مساوق للشيئية العامة الشاملة للذهني والخارجي اعني المطلق
لا يرد عليه ان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المجرعنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة
للموجودات والمعدومات اعم من الوجود لصدق الممكن العام مثلا على المعدوم المطلق من حيث هو
معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية وذلك لان هذه الحيثية ليست لبيان الاطلاق
ولا للتعليل لان العدم المطلق ليس علة لوصف الامكان اذ اعتبار الامكان سابق على الوجود والعدم
فتكون للتقييد وهو بهذا الاعتبار ممتنع مثلا النايم المقيد بوصف النوم الماخوذ بتلك الحيثية ممتنع
له اليقظة وعلى تقدير تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على
شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم
وخصوص مطلق الا يرى ان النايم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من جهة واحدة
فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويين لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه
الموجود المطلق ولو باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات
من حيث لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية ولا يرد عليه ايضا انه لا شك ان الجنسية والنوعية
انما هي بالقياس الى الافراد التي يصدق عليها في نفس الامر اذ لو اكتفي بالافراد الفرضية لزم كون الانسان
جنسا للفرس اذ العقل يجوز صدق كل كلي على كلي اخر ولما كان الفرق بين الذاتي والعرضي متعسرا
فالعقل يجوز صدق المنافي ... جواب ما هو وح كون الوجود لا مفهوم اعم منه لا يفيد انه لا جنس له اذ
يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه وذلك لانك قد عرفت انه ليس في خارج الذهن وجود ومهية
والوجود المطلق محض امر ذهني انتزاعي ينتزعه العقل وليس له حقيقة الا ما حصل في الذهن فاذا كان
هذا الحاصل فيه ليس امرا اعم منه حتى يمكن ان يجعل العقل جنسا له وما يخصصه فصلا له فالعقل لا يجوز
ان يكون له جنس وليس لنفس الامر ظرف وراء الخارج والذهن فلا احتمال لجواز جنس له منحصر في نوعه اذ
ليس له حقيقة اخرى وراء ما في الذهن ولذا قيل انه لا جنس له بل هو بسيط اما عدم احتياج الى البساطة الى
دليل عليها بلا حاجة الى اثبات البساطة بل لا حاجة الى اثبات انه لا جزء له وما استدل عليه من انه ان كان

اجزاؤه موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه من بينتين او
بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر
العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر العروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فقد نقض
بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا لجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى
اخره واما النقض بالبدن والبيت مما يتركب من الاجزاء الغير المحمولة ففيه نظر لان الكلام في الاجزاء
المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل وايضا فالكلام في البساطة الذهنية والا فلا خارج
له فكيف التركيب في ذلك لان الحمل بمعنيان احدهما الحمل المتعارف وهو صدق المحمول على الموضوع
بمعنى ان ذلك الموضوع فرد من افراد ذلك المحمول او ما هو فرد لاحدهما فهو فرد للاخر بمعنى ان مفهوم
المحمول محمول عليه حمل الكلي على جزئياته لان المراد من المحمول الفرد وانما قلنا فهو فرد للاخر ولم نقل
فهو الاخر قصدا الى اخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارف ويدخل في
تعريف السالبة المتعارفة المستنبطة من تعريف الموجبة مثل قولنا لا شيء من النوع بانسان فانه يصدق
متعارفا كما يصدق ما ينعكس اليها وثانيهما الحمل الغير المتعارف وغير الشايع وهو حمل الشيء على نفسه
بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو المرتبة على راي الاشعري او ليس هو على راي الجمهور
والوجود هو الوحدة او ليس وتحقق لذلك المفهوم النقيض بكل واحد من الاعتبارين ولذلك لا بد
في التناقض بعد اعتبار الوحدات الثمانية وحدة النسبة فانه لا بد ايضا من ان يكون النسبة فيهما واحدة
اما بهوهو على غير المتعارف وان احدهما هو فرد للاخر كما في القضية الشخصية او ما هو فرد لاحدهما فهو
فرد للاخر كما في القضية المحصورة على ما هو المتعارف الشايع وكانهم لم يعدوا وحدة النسبة بناء على ان
نقيض كل شيء رفعه على ما هو الشايع فلو تعدد النسبة لم يكن رفعه بل رفع شيء اخر فلظهوره هذا اكتفوا
بروم بعدوه اذا تقرر هذا فنقول المعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف ولا
بالمعنى الثاني فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود اذ ح يكون بمنزلة الجنس والموجود بمنزلة النوع
والجنس وان لم يصدق على النوع بالمعنى الثاني يصدق عليه بالمعنى الاول فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى
ولا مسامحة في هذه العبارة كما توهم ولا خفاء في ان بناء هذا الاستدلال والجواب على ان المراد بالوجود
الموجود كما هو المصرح في الاستدلال على ما هو الحق الذي تقرر اولا وبيانه هو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى
المصدري معدوما اي المحمول عليه ما فرد لزم كون الشيء وجودا او معدوما او الاستحالة فيه واما اذا كان جزء
الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما لزم اجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى فساد الجواب بالتزام كون

الشيء الذي فرض جزءاً للوجود معروضاً له الذي هو احد شقوق الاستدلال وبيانه انه قد يرام ان
الكلام في الوجود المطلق الانتزاعي المقول بالتشكيك الموجود في الذهن الى ابطال التصور لا الوجودات
الخاصة الخارجية التي هي عين المهيات في الخارج التي بها موجودية الاشياء فهذا الجزء الذي فرض للوجود
الذي هو معروض الوجود ان كان وجوده العارض له وجوداً خارجياً فكان مهية خارجية موجودة فيه
فيكون فكيف يكون جزء الامر ذهني لا وجود له الا في الذهن وان كان وجوده العارض له وجوداً ذهنياً
فلا بد ان يكون امراً اعم منه موجوداً في الذهن اذ الجزء من حيث هو جزء فهو اعم من الكل قطعا وقد ثبت
انه لا مفهوم اعم من مفهوم الوجود الموجود في الذهن ثم لا يخفى ان الوجود المطلق المقول بالتشكيك
على عوارض المهيات لا يكون جزءاً من غيره مطلقا اي لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها
ولا نوعا ولا جنسا للهوية الشخصية الموجود كما ان النوع والجنس جزء للهوية الشخصية وانما قلنا ليس
جزءا ولم نقل ذاتيا لانه ليس ذاتيا للافراد فقط ومع لم يتناول الحكم للمهيات المعروضة اذ الوجود لو
كان جزءا لها فليس جزء نحو للاها حتى يكون ذاتيا دفعا لوهم من توهم انه اذا كان عينا في الخارج كان
ذاتيا للمهيات الموجودة والهويات الشخصية وهو العالم بالحقايق **المسئلة العاشرة** في تحقيق
الشيئية وانها من المعقولات الثانية اعلم ان المعقول الثاني قد عرف بحدود منها انه ما يعرض
المهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ومنها ما يعرض المعقولات
الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ومنها ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في
الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه ومنها ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه
ومنها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وانما سمي معقولا ثانيا لان المعقولات الاولى هي طبايع المفهومات
المتصورة من حيث هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية
والجزئية والذاتية ونظايرها وكمفهوم الكلي والذاتي وغيرها يسمى معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة
الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية مثلا الا بعد تعقل امر يعرض له الكلية في الذهن وليس له
في الخارج امر يطابق الكلية كما ان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة
الثانية واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى هي في الدرجة الثالثة من التعقل فبعضهم
سمي نظايرها معقولات ثالثة وهكذا يثبت المعقولات الرابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة
الاولى مطلقا معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة
في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها

فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا ولكن انما لا يعقل
الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج كما قرره بعض
المحققين ويكشف هذا المطلب امران ذكرهما الشيخ في الشفا احدهما ما ذكره في الفصل الاول الذي
هو مبدأ الكتاب حيث قال مهيات الاشياء قد يكون في اعيان الاشياء وقد يكون في التصور فيكون
لها اعتبارات ثلث اعتبار المهية بما هي تلك المهية غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث
هي كذلك واعتبار لها من حيث هي في الاعيان فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك من حيث
هي في الاعيان واعتبار لها من حيث هي في التصور فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع
والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك مما ستعلم فانه ليس في
الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا ولا مقدمة ولا قياسا
ولا غير ذلك وثانيهما ما ذكره في اول المقالة الثالثة من الهيات حيث قال ان الوجود للشيء قد يكون
بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا تحد فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات
بالذات هو الجوهر وذلك على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام
والنوع في نفسه وجودا لا كوجود الشيء الآخر جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء
وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة
فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر فاذا كان ما اشرنا اليه في القسم الاول موجودا في موضوع
فذلك الموضوع الى آخر كلامه وفي آخر هذه المقالة بعد ما حقق ان الاضافة هي النسبة المتكررة
وفي كل واحد من الطرفين حالة مغايرة للحالة الاخرى قائمة به بالنسبة الى الآخر كالابوة القائمة
بالاب قياسا الى الابن والبنوة القائمة بالابن قياسا الى الاب في المتشابهة الطرفين وفي مختلفتهما
قال لكن الاشد اهتماما معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور
في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان
الاشياء اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وجزئية وذاتية
وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى
ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا لا بل الاضافة
شيء موجود في الاعيان انتهى ولا يخفى انه ظهر من هذا المنقول امور الاول ان المعقولات الثانية

التي هي موضوع المنطق ولذا ذكر في مفتتح الكتاب هذا التقسيم لافراز موضوعه هي بالخصوص
الوجود الذهني دخل في عروضها فليس لخصوصه دخل في العروض كلوازم المهية حيث لا دخل
لخصوصه في عروضها بل في اي وجود كان يعرضها ذهنا كان او خارجا اذ اتصاف الاربعة بالزوجية
ثابت ذهنا وخارجا فلا شك في خروجها من تعريف المعقولات الثانية واما الاضافات فلا شك
انها موجودات بالعرض خارجا بلا خلاف فان الموجود بالذات ما لم يتحقق في نفسه وما لم يتحقق لغيره
فهو موجود بالعرض فالتحقق في نفسه هو التحقق بالذات والتحقق لغيره هو التحقق بالعرض فالربط
بينهما ضبط فلا شك ان الاوصاف التي يوصف بها الاشياء في الخارج موجودات بالعرض بوجود
تلك الاشياء واذا كان اتصاف المهية بالاضافات وكذا ساير الموجودات بالعرض بحسب الوجود
الخارجي لم تكن معقولات ثانية اذ ليس لخصوص الوجود الذهني دخل في عروضها والاتصاف بها
الثالث ان الخلاف في وجود الاضافة بالذات كما ادعاه الشيخ بان المضاف هو الذي مهيته معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث مهيته انما يقال الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن
في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته ولا تسلسل ولكن للعقل ان يخترع بينهما كائنة معية
خارجية بينهما لا يضطر اليه نفس التصور بل باعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يلجئها اليها
العقل فانه قد يعرف اشياء باشياء لانواع من الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة
فعلى رأيه الاضافة موجودة بالذات واضافات اعتبارية يخترعها العقل وعلى اي تقدير لا يكون
معقولا ثانيا فتخصيص البعض بالقول بتحققها في الخارج تحكم او على سبيل التمثيل واما الحدود
فالحد الاول لا قصور فيه والنقض بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان يتعقل تعقلها من تعقل
معروضاتها فغير وارد اذ لا بد لمادة النقض ان تكون متحققة نعم يرد على وجه التسمية ويندفع بان
بناء على الحصر الاستقرائي وهو كاف فيه والحد الثاني ايضا فليس فيه قصور واستدراك اذ قيد في
الذهن لاخراج الاضافات وقيد لا يوجد لاخراج لوازم المهيات وما قيل من ان قول بعض المحققين
وبالجملة فالمعتبر في التعريف الظاهر من ان مرجع هذه التعريفات الى امر واحد وذلك بان يقدر
القيد المحذوف في التعريف الذي لم يذكر فيه والحمل على زيادة التوضيح فيما ذكر فيه بقرينة ما يدل عليه الكلام
من الارجاع فالتفرقة بينهما تعسف فغير ما قيل لان هذا الكلام بهذا التفريع تفريع في كلامه على الخلاف
في اطلاق المعقول الثاني والثالث وليس فيه الا حد واحد فكيف يكون ظاهرا في رجوع هذه التعريفات

الى امر واحد

الى امر واحد وايضا لا كلام في ان مرجع هذه التعريفات الى امر واحد لكن الكلام في القيود المذكورة
فيها على ما هو دأب المعرفين في عدم ذكر قيد زايد وانما النزاع نزاع لفظي لا معنوي فظهر ان ما افاده
تعسف في تعسف واما الحد الثالث فلا خفاء في ان القيد الثاني للتبيين لا للاحتراز اذ الاضافات
قد خرجت بقيد الاختصاص في العروض لمعقول آخر في الذهن لا في الخارج والاضافات عروضها في
الخارج ايضا لا في الذهن فقط على ما هو مفاد الحصر الراجع الى القيد الثاني الذي هو في هذا الكلام
الذي هو في الذهن على ما هو المقرر عند اهل العربية المنقول من عبد القاهر وكذا لوازم الماهية
فبقي الثاني للتبيين لا للاحتراز فيه الاستفادة على طريق المفهوم من قيد في الذهن والايراد
عليه بان اعتباره انما هو في المقامات الخطابية دون البرهانية كلام خبط وكانه لم يعرف ولم يفهم المقام
الخطابي عن الاستدلالي ولا بأس لعوائره عن فنون العربية ودقايقها وقد عرفت فساد الارجاع بعد
ما كان النزاع في تصحيح العبارة وفوائد القيود كما هو الدأب في الحدود ولا نزاع في المعنى و
الاستدراك الثابت في حد لاجل التبيين لا يلزم منه نقص في الواقع بعد الثبوت واما الحد الرابع
فلا بأس به واما الخامس فيمكن ان يجعل القيد الثاني لاخراج لوازم المهية والمناقشة بان قيد الحيثية
يشعر بان خصوص الوجود الذهني منشأ العروض فلا حاجة الى قوله ولا يحاذي بها امر في الخارج لما
كان اشعارا بالالتزام لا بالمطابقة المعتبرة في الحدود ولا وقع لها واما الحد السادس فالحصر الذي
فيه يغني عن اعتبار الحيثية لتصحيحه والا لكان الحصر مستدركا بل حاصله ان المعقول الثاني لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول اي للموجود الخارجي ومعلوم ان لوازم المهيات
عارضة للموجود الخارجي كما انها عارضة للمعقولات وكذا الاضافات لاتصاف المهية بها بحسب الوجود
الخارجي واذا تقرر المراد بالمعقولات الثانية فنقول ان الشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة
في الوجود كتأصل الحيوان بمعنى ان مفهوم الشيئية كساير المفهومات العامة من الوجود والامكان
العام والمفهومية من المعقولات الثانية التي يعقل عارضة في الذهن للمعقولات الاولى وليس
لها في الخارج ما يطابقها ويحاذيها اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة كالانسان والفرس مثلا
واذا تعقلت الاشياء المخصوصة عرض لها هناك مفهوم الشيئية من غير ان يكون لها في الخارج ما
يطابقها كما في العوارض الخارجية فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل كل ما هو هي عارضة للموجودات
المتأصلة فيه فلا شيء مطلقا بموجود بل كل ما هو موجود فهو في نفسه شيء مخصوص قطعا وقد استدل
عليه بان الشيء المطلق لو كان موجودا في الخارج لكان مشاركا للغير في الشيئية ومخالفا بخصوصية

فيكون لمشي فيلزم التسلسل واما اولا فبنا على ان المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل
عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات التي للخاص فمطلق
الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا لامر ايد عليه حتى يلزم ان يكون
لمطلق الشيء شيئية اخرى وثانيا ان الشيئية العارضة لمطلق الشيء الذي فرض انه موجود امر اعتباري
فترتب امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وثالثا انه لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا
اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فللحيوان
حيوان اخر وهكذا ورابعا ان مشاركة الشيء المطلق لغيره في الشيئية ليست لازمة لوجوده في الخارج
بل هي لازمة لذاته فرض موجودا في الخارج اولا فيقال لو لم يوجد الشيء في الخارج لشارك الاشياء
المخصوصة في الشيئية وامتاز عنها بخصوصية فيلزم التسلسل نعم يمكن ان يستدل على ان ليست متاصلة
في الوجود وليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات
الخارجية وعلى هذا فليس شيء مطلقا غير مقيد بما يعرضها ثابت في الخارج بل الشيئية المطلقة
تعرض لخصوصيات الاشياء في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل لها
لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية ولا خفاء في انه موافق لما سبق من ان
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير مقيد بخصوصية ماهية من المهيات وكان المراد بالوجود المطلق
مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من المهيات لا ما لم يقيد بشيء اصلا اذ لا بد من اعتبار
نسبته الى شيء ما اجمالا وكان موافقا لما هو المقرر من ان الشيئية مساوق الوجود وعبارة عن الوجود
او عما يؤول معناه الى الوجود وكلاهما لا يمكن تعقلهما مطلقا بلا تعقل معقول اخر الذي هو المهيات
المخصوصة اذ لا يعقل بدون تعقل مهية ما الذي لا يعقل بدون خصوص مهية من المهيات وكما
تحقق بدونه خارجا وذهنا قيل بل يعرض لخصوصيات المهيات في العقل بدون ان يقال بل
يعرض لمهية ما في العقل مع انه لا حصر في الاول وكلاهما فيه صدق الثاني ثم لا يخفى ان المهيات من
حيث هي هي وهي المسماة بالطبايع موجودة في الخارج على ما هو راي القدماء والمتاخرين من الحكماء
والمحققين من المتكلمين مثل المحقق الطوسي وغيره وعليه فالحكم بان مفهوم الكلي مثلا مفهوم
الشيء الكلي ومفهوم الحيوان الكلي وغيرهما ليس موجودا في الخارج لا يعم المعقولات الاولى فان
طبايع الاجناس والفصول والانواع من المهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير
واما المعقولات الثانية فليست بموجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية يجب وجودها

في الخارج غير متحد مع المعقولات الثانية اذ هي مما يعرضها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في
الخارج وجود تلك المعقولات بخلاف المعقولات الاولى فانها متحدة الوجود مع الموجودات الخارجية
بحسب الوجود الخارجي فان الجنس والفصل والنوع متحدة في الوجود بوجود الشخص فتفريع عدم
ثبوت الشيء مطلقا في الخارج على انه من المعقولات الثانية وغير متاصلة في الوجود في غاية
الحسن ثم ظهر فساد عدم الفرق بين المعقولات الاولى والثانية في الحكم المذكور كما توهم وهذا
هو في الذاتيات كذلك لكن قد مر ان الذاتيات متحدة مع ما هي ذاتيات له بالذات كالاجناس
والفصول والانواع فيكون موجودة بالذات بوجود ما هو ذاتي له كالموجودات الخارجية
الشخصية واما العرضيات المحمولة عليها في الخارج فقط كالعوارض الخارجية او في الخارج والذهن
معا كلوازم المهيات فاتحادها مع المعروض انما هو بالعرض ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض
من هذه الجهة وان كان لها وجود غيره بالذات من جهة اخرى اذ قد مر في كلام الشيخ ان الوجود
اما بالذات كوجود سائر الجواهر والاعراض بانفسها واما بالعرض وهو الوجود الرابطي المشهور
مثلا الابيض فانه موجود في الخارج بوجود البياض بالذات واتحادهما ذاتا واختلافهما من
حيث اعتباره لا بشرط المعروض فيكون ابيض وبشرط لا شيء فيكون بياضا وبالجملة فللبياض
وجود بالذات اعني وجوده بنفسه وبهذا الاعتبار هو من الموجودات بالذات كسائر الاعراض
وله وجود بالعرض وهو وجوده الرابطي اعني وجوده لموضوعه وبهذا الاعتبار هو من الموجودات
بالعرض واذا كان وجوده في نفسه عين وجوده الرابطي على ما هو المشهور لزم ان يكون تغايرهما
بالاعتبار لا بالذات كما هو راي البعض ومن هذا الذي ذكر ظهر انه لو عمم الاتحاد في الوجود
من الاتحاد في الوجود بالذات وبالعرض لزم اشتراك الذاتيات والعرضيات بتسميتها في الاتحاد
بالوجود مع الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج والا كان اتحاد الذاتيات
بالذات واتحاد العرضيات بالعرض بخلاف المعقولات الثانية فانها لما لم يكن لها وجود
في الخارج لا بالذات ولا بالعرض فليس وجود الموجودات الخارجية وجود المعقولات الثانية
اصلا بخلاف المعقولات الاولى فان وجودها وجودها اما بالذات واما بالعرض فظهر
الفرق وسقط الوهم بالكلية لكن بقي الكلام في انه ما وجه تخصيص الشيئية من بين المعقولات
الثانية مع كثرتها بهذه الاحكام وجعلها مسئلة براسها دون غيرها والظاهر ان وجهه هو ما ذكره
بعض النقادين انه لعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء

رسالة فى رد هذا الوهم ونقل فى حواشى بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشى المطلق موجود فى
الخارج وينضم اليه الخصوصيات فتحصل الاشياء ويؤيده انه بعد التعرض لكون الشيئية من المعقولات
الثانية ذكروا انها ليست متاصلة فى الوجود على سبيل الاستقلال لا على وجه التفريع ويمكن ان يكون
الوجه فى التخصيص هو ان الكلام لما كان فى الوجود وكان الشيئية مساوقة له دون ساير المعقولات
الثانية دون غيرها تعرضوا لها دون غيرها والله يعلم المسئلة الحادية عشر فى تمايز الاعدام
لا خفاء فى ان الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج واما وجوداتها الخارجية فتمايزها بحسب انفسها
مما لا شك فيه واما تمايزها بحسب الخارج فيتفرع على كونها موجودة فيه فمن قال انها موجودة فيه
بنفسها لا بوجود آخر موجودة بذاتها لا لذاتها كالزمان والمكان والهيولى قال به ومن نفاه
نفاه واما المعدومات الخارجية الخاصة كزيد المعدوم فيه مثلا والاعدام الخارجية المضافة فكذا
لا المعدوم المطلق والعدم المطلق الغير المضاف فانهما نفى صرف لا تميز فيهما قطعا فهل هى متمايزة
ام لا فمن قال بثبوت المعدومات والاعدام التى هى من جملة المعدومات فى الخارج ثبوتا خارجيا
لا ثبوتا ذهنيا بل لنفسه قال به قال بتمايز الاعدام والمعدومات فى الخارج لان التميز صفة ثبوتية
لا بد له من موصوف به ثابت فى ظرف الاتصاف وفى نفس الامر ولما كان نفس الامر اعم من الخارج
مطلقا ومن الذهن من وجه لتصادقهما فى الاشياء الخارجية المعقولة غير الواجب وافتراق الذهن
عنه فى الكواذب وافتراقه عن الذهن فى نفس الموجودات الخارجية الغير المعقولة وفى الواجب
لانه فى نفس الامر دون الذهن واذا كان المعدومات والعدمات من جملتها ثابتة فى نفس الامر الذى
لا فرد له الا الخارج لانكارهم الوجود الذهنى فكان موصوف التميز ثابتا فى الخارج فكان تمايز الاعدام
والمعدومات عندهم فى الخارج ومن لم يقل به بل قال بالوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لانه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فاذا كان موصوفه ثابتا
فى الذهن كان ثابتا له فيه وفى نفس الامر لما لها من الثبوت الذهنى فمن نفاه ونفى ثبوت المعدومات
حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا فالحكم بالتمايز وعدمها فرع الحكم بالوجود الذهنى وثبوت
المعدومات وعدمه لا فرع الحكم بالوجود الذهنى وعدمه فقط قال صاحب المواقف فيه اختلف
فى ان المعدومات هل يتمايز ام لا فمن اثبته قال عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد
يصحح وجود الضد دون غيرهما فلولا تمايز لم يختلف مقتضياتها ومن نفاه قال المعدومات
نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فهو موجود اما فى الذهن واما فى الخارج قال والحق

ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات الا فى العقل فان كان ذلك التمايز
بكونها موجودة فى الذهن واما فى الخارج ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففى المعدومات الصرفة تمايز فى الجملة وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا
وقال السيد فى شرحه المعدومات هل يتمايز ام لا والحق فيه اى فى الخلاف فى تمايز المعدومات
انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا فى العقل فان
تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت له
للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه بشى فلا تمايز بينها الا فى العقل فان كان ذلك التمايز
الحاصل لها لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات
والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل
هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا ولا يتصور ما هو معدوم مطلق
لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة واعترض عليه شارح
المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين له القائلون بعدم تمايزها وهذا الاعتراض مردود لان الماتن لما
نقل دليل الطرفين من غير رد قال والحق ان دليل الطرفين حق لان هذا الخلاف فرع الخلاف فى
الوجود الذهنى لانه لا شك ان المعدوم من حيث هو معدوم من غير ان يكون له جهة وجود فهو
نفى محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا فلا يمكن ان يكون له تميز وتمايز اصلا لكن ح يكون
معدوما مطلقا وعدما مطلقا وهو غير متصور اصلا انما المتصور المعدومات الخارجية والمتنازع فيها المعقولة الحاصلة فى العقل فبهذا الحصول ان كان وجودا ذهنيا فكان لها تميز
من جهة وجودها فى الذهن فكانت متمايزة من حيث انها موجودة لا من حيث انها معدومة
فمن قال بالوجود الذهنى كالفلاسفة قال بالتمايز ومن لم يقل كجمهور المتكلمين لم يقل به بل
حكم بعدم التمايز فعلى القول بالوجود الذهنى صار دليل المثبتين حقا وعلى القول بعدم الوجود
الذهنى صار دليل النافين حقا وهذا هو المحاكمة الحقة التى اشار اليها الماتن بقوله والحق و
نقل بكلامه وشرحه على وفق عبارته هو ان الحق ان الخلاف فى تمايز المعدومات الخارجية الخاصة
المضافة التى منها الاعدام المضافة فرع الخلاف فى الوجود الذهنى اذ لا تمايز فى المعدومات
الخارجية الخاصة المذكورة من حيث هى معدومة الا فى العقل فان ذلك التمايز الذى ادعاه

المثبتون لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن واما في الخارج ولم يكن
المعدومات الخارجية المذكورة متمايزة اذ التمايز صفة ثبوتية تستدعي موصوفا ثابتا اي موجودا
اما في الذهن او في الخارج واذا كانت في الخارج معدومة فلابد من وجودها في الذهن واذا
لم تكن موجودة فيه فلا تمايز لها اصلا وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه مع انها معقولة
وحاصلة في العقل ففي المعدومات الصرفة التي لا وجود لها خارجا ولا ذهنا تمايز في الجملة و
قد مر بطلانه في دليل الثاني اذ هي نفي محض وعدم صرف لا اشارة اليها اصلا وكان معدوما
مطلقا ولم يتصور معدوم مطلقا على ما في النسخ لان كل ما يتصور من المعدومات والعدمات
الخارجية ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق فهو موجود في الذهن فالامتياز الحاصل
هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا ولا التصور ما هو معدوم ولا
وجود له اصلا لا خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز على ما شرحه الشارح وظهر مما قررنا
انه لا احتياج توجيه المتن الى التوجيهين اللذين ذكرهما البعض الذي احدهما ان الامتياز
بينهما عند العقل ضروري لا يمكن انكاره على ما يشهد به الامثلة المذكورة فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودات ذهنية لم يكن المعدومات متمايزة بل التمايز انما هي للموجودات الذهنية
فمن قال بالوجود الذهني ينبغي له ان يقول ان التمايز انما هو من خواص الموجود ولم يتحقق في
المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات الصرفة ومن قال بنفي الوجود الذهني حضر
ان يقول بتمايز المعدومات ويقول والحق اشارة الى ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على
الخلاف في الوجود الذهني لكن بعكس ما وقع فهذا الكلام وقع منه على سبيل التحقيق في
المسئلة بانه ينبغي ان يكون الامر فيها على عكس ما هو الواقع وثانيهما انه بعد ما نقل العبارة السابقة
على قوله والحق قال وح نقول مراده انه لا تمايز بينهما الا في العقل فان كان ذلك التمايز
بوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلق فلا يتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف
لا اشارة اليها اصلا ضرورة كونها موجودات ذهنية مشارا اليها عقلا ولا تصور معدوم
مطلق فيتم ما ذكروه من انها نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وتنضم الى المقدمة الاخرى ينتج مطلوبهم
وذكر توجيها اخر مثل التوجيهين قريبا منهما وكلاهما لا يخفى بعده عن مراد الماتن على ما قررنا بمراحل
مع ما فيهما من الوهنيات واخذ المقدمات الخارجة عن بيانه وبيانها وذكرها تضييع للوقت واورد
عليه انه لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان التمايز لكونها موجودة في الذهن

لم يكن

لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج
عن كونها معدومات ورد بانه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف
في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجرى فيها القيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والمخلص
انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله في جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات
كما مر مرارا في العبارة السابقة المنقولة وبالجملة الاعدام والمعدومات الخارجية موجودة
في الذهن كما هو الحق ومتمايزة في الجملة ولو ببعض الوجوه والدليل عليه ان عدم المعلول مستندا
الى عدم العلة لا الى غير عدم العلة ولا تغير عدم المعلول الى عدم العلة وعدم الشرط ينافي وجود
المشروط من حيث هو مشروط وان كان عدم العلة المادية والصورية ينافي معلولها المركب لكن
من حيث هو معلول لا من حيث هو مشروط مع ان التمايز في الجملة حاصل مع قطع النظر عن الحيثية
على تقدير حمل الشرط على المصطلح وان حمل على اللغوي فلا حاجة الى احد الاعتبارين اصلا وايضا
عدم الضد يصحح وجود الضد الاخر من حيث هو ضد وعدم الموانع وان كان يصحح وجود ما هو مانع
له لكن لا من حيث هو ضد لان هذا لا يتصور في غير المتضادين وكذا عدم احد المتضايفين يصحح
وجود المتضايف الاخر لكن لا من حيث هو ضد مع ان الامتياز في الجملة حاصل على اي تقدير
ولا خفاء ان باقي الاعدام ليس كذلك فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد
لا يصحح وجود الضد الاخر ويدل على ذلك انه يصح ان يق انتفى المعلول في نفس الامر لانتفاء علته
وان يقال امتنع وجود المشروط لانتفاء شرطه وان يق صح وجود هذا الضد في هذا المحل في نفس
الامر لعدم الضد الاخر عنه ولا مرية في ان هذه احكام مقبولة عند العقل فلو لم يكن تلك الاعدام
متمايزة لما اختلفت مقتضاتها وحجة المخالف بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه
اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه قد ظهر فسادها بانه متحقق ذهنا ومشار اليه
عقلا **المسئلة الثانية عشر** وفيها اربعة مطالب **الاول** ان العدم قد يعرض لنفسه فيصدق
النوعية والتقابل عليه باعتبارين الثاني ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز
في الذهن على انه فيكون برهانا انيا وبالعكس فيكون برهانا لميا والثالث ان الاشياء المترتبة في
العموم والخصوص وجودا تتعاكس فيهما عدما والرابع ان قسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة
حقيقية **اما المطلب الاول** فبيانه هو انه قد يعرض العدم لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات و

على

الثاني يكون آلة لملاحظة حال الغير وعلى الاول فالعدم المعروض اما ان يكون عدما خارجيا او ذهنيا او مطلقا ويكون مقصودا بالذات مطلقا فان كان الاول فلا شك انه معدوم في الخارج بل العدم مطلقا معدوم فيه اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم فيه موجودا فيه كما في المطلق والخارجي واما في الذهني فلان السلب مطلقا غير متحقق في الخارج بديهة وهذا يعم الاولين ايضا فالخارجي يعرض له العدم فيه دايما الا في وقت دون وقت فهو معروض لنفسه دايما واما العدم مطلقا فقد يعرض لنفسه اذا لم يتصور الثالث وقد لا يعرض كما اذا تصور العدم المطلق او الذهني اذ الكلام في عروض مفهوم العدم لا في خصوص فرد منه فالخارجي دايما معروض لنفسه في ضمن فرده وما وقع في كلام بعض بقوله ثم العدم قد يعرض لنفسه فهو بعينه انه قد يعرض العدم لنفسه وانما قدم العدم وقربه بثم لغرض اخر هو التفريع على ما تقدم من تمايز الاعدام وتنصيصا على انه حكم اخر من احكام العدم لا دخل له بالسابق كما هو صريح كلامه ثم ان العدم الخارجي يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه بناء على ان الادراك هو حصول الصورة والمدرك هو الصورة الحاصلة عند العقل والحصول عند العقل لا يكون الا الحضور عنده والوجود الذهني ليس الا بمعنى الادراك فلا تامل وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده ثم ان العدم المطلق قد يعرض لنفسه وقد لا يعرض والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون مهية متحققة والعدم قايما به قيام العرض بمحله بل لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهياتها بهذا النحو لا بهذا النحو الثاني وما قيل من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا بذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصافه في ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها وقد صرح الشيخ في منطق الشفا بمثل هذا الدفع بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي يقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا

لكان في ذلك

لكان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض حملا كليا بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض فيوجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلامه وما هو غرضه تحقيق الحق في هذه المسئلة حيث لم يظهر من كلام القايل الاول ان مراده انه اذا كان المحمول على العرض محمولا عليه بالحمل الكلي ام لا وان ظهر انه سواء كان عرضيا مقابلا للجوهر او عرضيا مقابلا للذاتي وسواء كان ذلك المحمول ذاتيا او عرضيا لكن لزم من تحقيقه الايراد عليه فيما اذا كان المحمول محمولا عليه بالحمل الكلي ولزم الايراد ايضا على القايل الثاني فيما اذا كان المحمول عرضيا ولا يحمل على موضوع العرضي اصلا لا بالذات ولا بالعرض فالمفسر الاول اجمل كل الاجمال حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يبين ان في اي موضع يجب وفي اي موضع لا يجب والمفسر الثاني فرط في التفصيل حيث بين ان في صورة الذاتي يجب وفي غيره لا يجب لكنه لم يبين في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا لكنه قد يجب بشرط او لا يجب اصلا والشيخ قد فصل كل التفصيل وبين المراد بتمامه وهو ان في صورة يكون المحمول على العرضي محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية الحاصلة قضية موجبة كلية يجب سواء كان ذاتيا او عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا فلا يجب اصلا لضرورة عدم انتاج الكبرى الجزئية في الشكل الاول ثم المراد من العرض ان كان بمعنى يقابل الجوهر صار القياس هكذا موضوع العرض ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون وهذا قياس معتبر وان لم يكن بالنحو المعتبر في الشكل الاول وان كان المراد العرضي المقابل للذاتي فالانتاج ظاهر بلا منافشة ولا بعد في حمله على القدر المشترك بينهما فكان قوله محمولا على العرضي ناظرا الى العرضي وقوله ولا موجودا فيه ناظر الى المقابل للجوهر بل الظاهر هو هذا في كلامه وفي كلام المفسرين جميعا وحمل الكلي على عموم الاوقات ظاهر الفساد اذ كون الكبرى دايمة غير لازم في الانتاج بخلاف كونها قضية كلية والظاهر ان المراد باللون المعرف اللون مطلقا بقرينة ان المراد بالمعرف هو المذكور سابقا والمراد بالسابق هو المطلق وايضا لفساد المقصود لو اراد اللون الابيض كما توهم ولا شك ان المراد بالمنكر ايضا طبيعة اللون المحمول على العرض الذي هو الابيض واطلاق الابيض على البياض مؤيد لاتحاد العرض والعرضي بالذات ولذا هو كثير في كلام الشيخ ولا خفاء في ان الاول هو المحمول على العرض والثالث هو موضوعه ولما لم يكن مقصود الشيخ الرد بل التحقيق لم يبال في التمثيل بذكر اللون الذي هو ذاتي للبياض ولم يذكر في التمثيل المحمول العرضي ليكون صريحا في

الرد ثم لا يخفى انه لا يرد على هذا الدفع انه يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحركا ضرورة اتصافه
بالشكل مثلا الذى هو فرد اللامتحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقايضها اى ما هى متصفة بها
وذلك لان الصادق على الشكل هو اللامتحركة بمعنى ما ليس بمتحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو
الثانى دون الاول ويستبان من هذا ان ما قيل ومر فى بحث الوجود من ان اتصاف الشئ بنقيضه
ليس بممتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم
فانه لا جسم الى آخر ما قيل ومر ليس بلا يما اذ الملايم هو اتصاف الشئ بما صدق عليه نقيضه
بالمعنى الثانى كما فى اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول ثم ان العدم الذهنى كالعدم
المطلق قد يعرض لنفسه وقد لا يعرض كما مر والتخصيص تحكم على ما قيل ولا يلزم من عروضه
لنفسه اجتماع الوجود والعدم بناء على المقدمة المشهورة من ان الصدق الايجاب يستدعى
وجود الموضوع فى زمان ثبوت المحمول له فى ظرف الصدق ودفعه باخذ القضية سالبة المحمول
مع انها فى الحقيقة معدولة وتستدعى وجود الموضوع مثلها باطل اذ السلب ينافى العروض بل
صدقها باعتبار التقييد بقيد صالح وقد عرفت ان هذا القيد لا يخرج العدم عن الاطلاق و
الجواب بانه لا بد من اخذ العدم المطلق بمعنى رفع الوجود الخارجى مع بعض الوجودات الذهنية
كما جوزه هذا الاطلاق بعض لا يخفى فساده ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض
مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم
المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها
باعتبارين وهذه الحيثية يراى انها تعليلية مع انه لا بد ان تكون تقييدية اذ التعليلية لا
يجدى هنا اذ يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بجهتين
مختلفتين وبيان انها تقييدية هو ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع
النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه فى الاعتبار
الاول هو كونه عدما مقيدا وفى الاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف
بالاعتبار وهذا كما يقال فى نظايره مثلا فى معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج مغاير
من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك هو النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر هو
من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال فى علم النفس بذاتها فان النفس من
حيث انه مجرد وحاضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حاضر عنده مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير

لموضوع

لموضوع المعلوم بالاعتبار موافقا لما قرر اولا اورد عليه بان خصوصية القيد معتبرة فى خصوصية
النوعية وكلما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة والتقابل كك يتحقق التقابل بين النوعية
المخصوصة والتقابل مع انهما يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة واجيب بمنع تحقق التقابل
بين النوعية المخصوصة من حيث هى مخصوصة والتقابل وذلك لان التقابل بين النوعية والتقابل انما
هو لان النوعية يقتضى الاجتماع والتقابل يقتضى عدم الاجتماع ومعلوم ان التقابل يقتضى عدم الاجتماع
مطلقا والمنافى بالذات لعدم الاجتماع مطلقا الذى فى قوة السلب الكلى هو الاجتماع فى الجملة الذى
فى قوة الايجاب الجزئى وهو يقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة ورد هذا الجواب بان
النوعية المطلقة متحققة فى ضمن النوعية المخصوصة فيتحقق مقتضاه وهو الاجتماع فى الجملة
فيلزم اجتماع المتقابلين فى صورة اجتماع النوعية المخصوصة والتقابل ايضا نظير ذلك انهم قالوا
المعروض حقيقة وبالذات للماشى مثلا هو الحيوان والانسان متصف به بالعرض لان كلا من الانسان
وزيد انما يكونان ماشيا ثانيا وبالعرض من جهة ان الحيوان المحمول عليهما كان ماشيا فلا يستبعد
ما هو نحن فيه اقول والجواب عن هذا الحاسم لمادة الشبهة هو ان هذا العدم المضاف الى
خصوص العدم من حيث ذاته المخصوصة له اعتباران اعتبار انه رفعه وسلبه واعتبار انه مضاف
اليه ومقيد به فبالاعتبار الاول معروض للتقابل وبالاعتبار الثانى معروض للنوعية ولا شك
ان اعتبار الرفع والسلب اعنى رفع شئ هو جهة التناقض والتقابل وان اعتبار الاضافة اليه والتقييد
به هو غير جهة الرفع بل جهة التخصيص والتقييد وان كان رفعا له وهذا ظاهر ومنطبق على ما قرره لكن
غاية الانطباق بلا لزوم مناقشة واورد عليه ايضا انه اذا كان العدم عارضا لنفسه فكيف يكون
العارض مقابلا للمعروض مع ان مقتضى العروض اجتماع العارض مع المعروض والظاهر ان هذا
الايراد نشا من لفظ العروض وقد مر ان الوجود عرض لا كالاعراض العارضة لمحالها وعروض الوجود
والعدم عروض مجازى لا حقيقة له اصلا وليس كالاعراض العارضة لمحالها المجتمعة معها عروضا
حقيقيا يلزمه الاجتماع وينافيه التقابل بقى ههنا شئ وهو انه كما قرره بعض لو قال احد لو اعتبرنا
السلب المطلق واضفنا اليه السلب ان يكون نقيضا له ويكون تحصصه به سابقا على عروضه
له يلزم من عروض سلب السلب لشئ عروض ما هو مقابل اى مفهوم السلب المطلق فى ضمنه لما مر من ان
عروض فرد من نوع لشئ يستلزم عروض النوع له بل عروضه عين عروض نوعه بل نقول سلب المطلق انما
يتحقق بسلب جميع افراده ومن جملته هذا السلب المضاف اليه فيلزم من عروضه سلبه ايضا فيلزم اجتماع

المتقابلين في ذلك المعروض والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحسب
الواقع لا ان عروض احدهما مستلزم لعروض الاخر الذي هو نقيضه بناء على ان عروض الاخر لازم
البتة فعروضه محال مستلزم لعروض نقيضه وما نحن فيه من هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة
ضروري لكل شيء واقله سلب جميع ما عداه عنه فسلبه مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهكذا احكم
ساير المفهومات الشاملة مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشيء وهكذا سلب السلب اللهم الا ان يقيد
بالقيد الصالح كما يق فيما نحن فيه طبيعة السلب لا يثبت لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا فرضنا ان عمروا لم يتعقل
زيدا فلا يثبت له السلب المطلق في ذهنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا السلب انما يثبت له في ذهن بكر
مثلا هذا ان اخذ المضاف اليه السلب المطلق وان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق او سلب الوجود في
الجملة لم يكن السلب الوارد عليه ح فردا له ولا يلزم من عروضه لامر عروض المضاف اليه ولا يخفى ان هذه
الشبهة وحلها لا يحتاج الى هذا التطويل اذ يكفي ان يق ان سلب السلب المطلق اذا عرض لشيء عرض له
السلب المطلق اذ صدق نوع الشيء وعروضه له يستلزم صدق ذلك الشيء الذي هو جنسه وعروضه
له فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض وحله ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو الذي يتحقق
في الواقع وذلك المعروض ممتنع في الواقع كما مر فلا يلزم اجتماع المتقابلين في الواقع الذي هو
المستحيل هذا ثم انه قد قيل في بيان المغايرة الاعتبارية ان العارض للعدم هو حصة من العدم تخصص
بخصوص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل
له عدم العدم الذي تخصص بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم
للعدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا ثم اورد عليه ان معروض عدم العدم ان لم يتصف
بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما واجيب عنه
بانه متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء هو العدم والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود
وانما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود ثم اورد عليه ان هذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه
اذا قيل ان عدم العدم الذي تخصص بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه
ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام ثم قال هذا المورد بل
الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد له اخر ما مر
انفا وقد عرفت ان هذا الحق ايضا لا يحسم مادة الشبهة بل الحاسم ما قررناه فتدبر المطلب الثالث
وهو ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه فيكون برهانا

انبا والعكس

انيا والعكس فيكون برهانا انيا فيا انه ان رفع المعلول بسبب ارتفاع العلة فان العقل يحكم بانه
ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز العكس وهو انه ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت
حركة اليد على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا
يجوز العكس بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا
لعلة شيء منها كما في صورة تعدد العلل كذلك عدمه مستلزم لعدم عللها باسرها من ان يكون سببا لعدم شيء
منها كما في صورة تعدد العلل ولا شك ان ظرف العدمين اعني عدم العلة وعدم المعلول هو الخارج
اعني الخارج عن الذهن ولا شك ان الخارج بهذا المعنى هو المتبادر منه بحسب اللفظ وهو شامل لما
هو موجود في نفسه مع قطع النظر عن غيره وهو المعبر عنه بوجود الشيء في نفس الامر الذي هو ذلك
هو ذلك الشيء فكل ما ليس وجوده وجودا ذهنيا فوجوده وجود خارجي سواء كان في نفسه وجوده
او وجوده وجود خارجي بالمعنى المتعارف الان بين المحصلين وبالجملة الخارج له فردان اشهر
عندهم في احد فرديه كالميزان المشتهر فيما له شاهين وكفتان والوجوب عند اهل الشرع المشهور
في احد افراده الذي هو العيني ولكن هذه الشهرة لا تخرجه عن حقيقة اصل وضعه العام فالخارج
باق على حقيقته العامة التي احد فرديه وجود الامر في نفسه خارج الذهن فالامر الخارجي اما ان
يكون الخارج ظرف وجوده كساير الموجودات الخارجية واما ان يكون الخارج ظرف نفسه لا ظرف
وجوده كالوجود نفسه وكالاتصاف نفسه وساير الامور النفس الامرية الغير الموجودة في الخارج
التي الخارج ظرف وجودها ولذا اللوازم كما مر مما نقل عن الشيخ ثلثة اقسام لوازم المهية وهي
التي ليس لخصوص احد الوجودين دخل في عروضها اي يكون الذات منشاء لزومها من غير ان
يكون لخصوص احد الوجودين مدخل فيه وان كان لوجودها مطلقا مدخل فيه ضرورة انها
ما لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت لها شيء ولا شك في فساد ما حسبانها ما لا مدخل فيه
لوجودها اصلا ولا حاجة الى الجواب بان المهية مستلزمة لحصول عوارضها معها بالقوة وحصولها
بالفعل من اسباب اخر لا نتقاضها ح بساير العوارض اذ المهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة و
ثانيها الاقسام لوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشاء العروض فيه خصوص الوجود الخارجي
وثالثها لوازم الوجود الذهني وهي ما يكون المنشاء فيه خصوص الوجود الذهني واذا تقرر
ان الخارج ظرف العدمين بقي الكلام في تفرع علية عدم العلة لعدم المعلول وعدم علية عدم المعلول

لعدم العلة فنقول فيه بانه ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات في نفس
الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الذهن الخارج فرضا
لكان متقدما بحسب ذلك الوجود ووجود عدم العلة في الذهن شرط الاتصاف ونفس عدم المعلول
غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن بالتقدم
على وجود عدم العلة في الذهن فتقدم عدم المعلول على عدم العلة انما هو حيث خصوص
الوجود الذهني فقط لا بالذات وذلك لان العقل انما يحكم بالترتب هناك بين العدمين ثم
فيقول عدم العلة فعدم المعلول وهنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فيقول
وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة فيه
ولا يذهب عليك انه على ما قررنا من ان المراد بالخارج الخارج وجوده عن الذهن الذي
الفرد الشايع الكثير المتعارف هو ان يكون الخارج ظرف وجوده والفرد الاخر الذي هو غير الشايع
هو ان يكون الخارج ظرف نفسه لا ظرف وجوده كالوجود وكاتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي
وكذا بلوازم الوجود الذهني وهذا الفرد الغير الشايع هو المعروف بنفس الامر عند المتاخرين
وقد عرفت ان هذا الشيوع لا يخرج الخارج عن اطلاقه على غير الشايع المشهور بنفس الامر فظهر ان
عدم تعارف اطلاق الخارج على هذا الفرد وكذا اطلاق نفس الامر عليه لا يضر كونه من فرد الخارج
بل لا يضر كونه كثيرا شايعا اذ يكون الفرد الاخر اكثر واشيع وكان عدم العلة علته لعدم المعلول
في الخارج في ضمن هذا الفرد المسمى بنفس الامر كما ذكره الشريف المحقق حيث قال فان قلت رفع العلة
اي عدمها ليس متحققا في الخارج فكيف يتصف فيه قلت عدم العلة في الخارج علة في نفس الامر لعدم
المعلول في الخارج فليس الخارج ظرفا للعلية بحسب ما ذكرتم بل هو ظرف لنفس العدم فان قلت
ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان الاتصاف
بالعلية في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلت عدم العلة لما كان علة في نفس الامر ولم
يتحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الثبوت الذهني لا بالثبوت الذهني
بخلاف عدم المعلول فانه علة بالثبوت الذهني اي منشا العلية من خصوص وجوده الذهني ولذلك
كان العلم به علة للعلم بعدم العلة لا لعدمها في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف بالعلية
في حد نفسه لكن ذلك في الوجود الذهني وليس لخصوصيته في هذا الاتصاف مدخل اصلا وانما

كان عدمها

كان عدمها علة لعدم المعلول في نفس الامر ايضا انتهى والظاهر ان هذا هو مراد من قال ان المراد
بالعلية في الذهن ما يكون منشاء العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول
بالنسبة الى عدم والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه وعدم العلة بالنسبة الى
عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق
الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر من تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة
فيه فالعلية بما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول
بالنسبة الى نفس عدم العلة انتهى ولا يرد عليه الا المواخذات اللفظية نعم لا يحتاج هذا البيان الى
ذكر اقسام اللوازم ولا فائدة فيه الا زيادة الكشف في التوضيح وقد ظهر مما مر ان المراد من قوله وان جاز
ان يكون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان عدمه علة لعدمها بحسب اتصافهما بالوجود الذهني
اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به وقد اورد على هذا التحقيق
الذي اتفق عليه الفضول الثلثة وان تغايرت عباراتهم وعلى ان في الثاني هو المتصف بالتقدم الذي
هو المشهور من ان العلم بالمعلول وجودا وعدما علة للعلم بالعلة وجودا وعدما بل العلم بالعلة ايضا
وجودا وعدما علة للعلم بالمعلول وجودا وعدما والفرق ان في الاول ليس علة في الواقع ونفس
الامر وفي الثاني علة فيهما ولذلك الاولان والثاني لم وفيهما المتصف بالذات بالتقدم هو العلم
الذي هو الوجود الذهني نفسه لا الموجود به بان الظاهر ان التقدم والعلية انما يعرض لماهية عدم
المعلول الموجودة في الذهن اذ العلية انما هي للماهيات دون وجوداتها على قياس العلية في الخارج
وما ذكره بانه لا يدل عليه كما لا يدل قولنا وجد العلة فوجد المعلول على ان العلية لوجود
العلة كيف لا ويجي في كلام الشيخ ان ما فيه التقدم الذاتي هو الوجود فلا يكون المتقدم
هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المعلول في الذهن علة لوجود عدم العلة فيه
لا يكون العلية باعتبار وجود اخر للوجود ثم وثم مع انهم صرحوا بان العلية والمعلولية من
المعقولات الثانية مطلقا وذكروا ان ذلك يقتضي كون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول
بشرط الوجود الذهني فكيف يكون الموصوف بها وجوده الذهني اذ قد مر ان العلية والمعلولية
لو كان الموصوف بهما الوجودين فلا بد من اعتبار وجود اخر كان ما فيه التقدم مع انه معلوم
ضرورة انه لا اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا لوجود وجود عدم المعلول ولا يخفى ان كلام

هذا المورد مبنى على عدم الفرق بين الوجودين مع ظهور الفرق بينهما اذ الوجود الخارجي الثابت
للفردين اعنى ما يكون خارج الذهن ظرفا لوجوده او ظرفا لنفسه لا شك انه نفس المهية الموجودة
ومغايرتها انما هي في الذهن بخلاف الوجود الذهني الذي هو الحالة الادراكية العلمية
فانه امر مغاير للمهية الموجودة في الذهن اذ الحصول فيه غير الحاصل فيه والعلم غير المعلوم والعلم
وان لم يكن موجودا في الخارج اى لا يكون الخارج ظرفا لوجوده فلا شك انه ظرف لنفسه كالاتصاف
وغيره من الامور النفس الامرية والمهية متصفة بالتقدم والعلية والمعلولية على ما هو المسلم
من ان العلم بالمقدمتين علة العلم بالنتيجة ولزوم كون التقدم بالذات لا بد له من الوجود الذي
يكون هو ما فيه التقدم فيلزم ان يكون للموجود وجود آخر فلا مضايقة فيه ويكون الوجود الآخر مغايرا
بالاعتبار للاول ولا فساد فيه ومن اين علم بطلانه ودعوى الضرورة في بطلان الاعتبار لوجود
وجود عدم العلة لوجود وجود عدم المعلول محض دعوى كسائر الدعاوى الفاسدة فصار حاصل
الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج اى في نفس الامر بمعنى ان نفس عدم العلة
موصوف بالعلية وعدم المعم علة لعدم العلة لا في نفس الامر بل في الذهن بمعنى ان الموصوف بالعلية
هنا ليس نفس عدم المعم بل وجوده في الذهن وهذا كما ترى لا غبار عليه معنى بل فيه حزازة لفظا
وقد سلمناها ووجهناه بان قولنا وان جاز في الذهن معناه انه يجوز ان يكون عدم المعلول
علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني اعنى ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني
علة لاتصاف الثاني به واما ان العلية والمعلولية مطلقا من المعقولات الثانية فالظاهر ان
المراد بها مطلق ما يكون في الدرجة الثانية من التعقل سواء كان لخصوص الوجود الذهني مدخل
للاتصاف به ويكون هو منشاء الاتصاف به او لم يكن كلوازم المهيات وغيرها والعلية من
هذا القبيل بل ربما لا يكون كالاعارض الغيره ولا وجود له الا تابعا وعارضا للغير بل وجوده بوجود
غيره كزوجية الاربعة وعلية العلة وغيرهما كان داخلا في المعقولات الثانية وان كان على
سبيل التعميم والتوسعة ثم لا شك ان حكم العقل بانه وجد عدم المعم في الذهن فوجد عدم العلة فيه
يدل على ان معروض العلية هو الوجود فيه اعنى العلم به لا نفس عدم المعم بشرط الوجود الذهني ولا ينتقض
بحكم العقل بانه وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هو نفس حركة اليد و
الوجود شرط لها وذلك لانه لو لم يحكم العقل بانه تحرك اليد فتحرك المفتاح كان كذلك والا فلا فيبقى
هنا شيء وهو ان المراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون

لخصوص

لخصوص احد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل فيكون العلية
من لوازم مهية عدم العلة كالزوجية لمهية الاربعة فاورد عليه انه لو كان منها فلا بد انه اذا تصور
عدم العلة ويصدق بجدها ان يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول ولا يلزم الا اذا كان الكل
مقرونا بالتصديق بالعلية وهذا الايراد بظاهره مندفع في هذه المادة لخصوصها اذ العلم بعدم العلة
من حيث انه عدم العلة للمعلول مستلزم للعلم بعدم المعلول والا لم يكن علما بعدم العلة لانه لا يكون
تصور العلة الا بتصورها بالنسبة الى معلولها فكان علما بعدم العلة من حيث انه علة لمعلول معين في
هذا ما قال هذا المورد من انه انما يلزم اذا كان مقرونا بالتصديق بالعلية وما قيل من ان علية علة العدم
بالنسبة الى عدم المعلول يتصور على وجوه ثلثة الاول العلية باعتبار العلم وليس ايراد المورد على
هذه العلية كما لا يخفى على الناظر في كتابه وايضا لا وجه لتخصيص هذا الايراد بعلية عدم العلة
وكون العلة لازمة للمهية وثانيها العلية باعتبار ما جعل البرهان لاجلها وهي العلية باعتبار
النسبة التي هي الوجود الرابطي على ما يستفاد من الكلام المنقول عن الاشارات وثالثها ان عدم
العلة علة مستقلة لعدم المعلول وقد صرحوا بلا اعتبار النسبة ولو كان العلية لازمة لمهية عدم
العلة لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالفعل بالعلية فلا يخفى ان الظاهر من هذا الايراد
بظاهره هو الوجه الثالث ولا تخلف فيه في هذه المادة ولا احتياج الى الجواب بان يقال بان مرادهم بالعلية
صلاحية الاستتباع والتأثير لا الاستتباع والتأثير بالفعل لكن الكلام في مطلق لوازم المهية
اذ لا بد ان تكون لازمة في الوجودين كلازم الوجود الخارجي حيث ما دخل الجسم في ظرف الخارج
دخل لازمه كالتناهي والانقطاع في ظرف الخارج وان كان الخارج ظرفا لوجود الجسم وظرفا
لنفس التناهي والانقطاع لا لوجودهما ولا ضير لكون كليهما خارجيين فلو كان لازم المهية
لازما في الوجودين فاذا حصل الاربعة في ظرف الذهن فلا بد من حصول الزوجية فيه فلا ينفع الجواب
بان لازم المهية ما لا ينفك المهية في وجوديها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك
الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك المهية في وجودها الخارجي عن
الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب
الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه وذلك لما عرفت من حصولهما في ظرف الخارج كالجسم
بخلاف الزوجية للاربعة في الذهن وظهر ايضا فساد الجواب بان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن
المهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون

تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم والنقض بعدم لزوم تعقل الزوجية من تعقل الاربعة و
عدم لزوم تعقل تساوي الزوايا للقائمتين من تعقل المثلث نقض بعين محل النزاع اذ كلامنا
فيه انه كيف يكون لازما في الوجودين ومطلقا مع انه ليس بلازم في الوجود الذهني وفي ظرف
الذهن اذ الملزوم حاصل فيه دون اللازم ولكن لا ينفع الجواب ايضا بانه قد شاع بين القوم
ان الاوسط في برهان اللم علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر
والاكبر على الوجه المقرر المفصل علة للنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني
معا يعني ان صدق النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول
الثانية فيه وكون العلة بهذا المعنى لازما لمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم
ان يكون وجود عدم العلة في الذهن على اي وجه وجد كان مستلزما لوجود عدم المعلول فيه
حتى يرد عليه انه قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون
علية لازما لمهية وذلك لان الكلام في مطلق لازم المهية بلا اختصاص له بالبرهان فكون هذا
الجواب ظاهرا في حل كلام المورد على الوجه الثاني من الوجوه الثلثة كما ان الجواب الاول ناظر الى
الوجه الاول لا ينفع على ان كون مرادهم هذا لا يدفع ما يرد على تعريف لازم المهية بانه ما لا ينفك
في الوجودين عن الاتصاف به مع انه ينفك في الاتصاف بالوجود الذهني اذ يتصور ويصدق بالاربعة
وبعدم العلة فيتعلق العلم بهما مع عدم العلم بالزوجية وبعدم المعلول والظاهر انه لذلك ذهب هذا
المورد الى ان المهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة فلا يبعد ان يقال انه اذا حصل الاربعة في
الذهن حصل الزوجية فيه ايضا الا انه غير ملتفت اليه بالتفات بخصوصه كالعلم بالعلم فان كل احد
يعلم نفسه وحاصل له هذا العلم من غير التفات اليه ثم لا يخفى ان اتصاف عدم العلة بالعلية والتأثير
بالفعل في الذهن لا ينافي كون عدم المعلول في الخارج اذ لا استبعاد في استناد رفع وجود خارجي
الى رفع وجود خارجي آخر في الذهن وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان ظرفا لنفس
عدم العلة وكون الاتصاف بالعلية في الذهن لا يقدم في اتصاف الموجودات بالعلية وبالوجود
الخارجي اذ ليست العلية باتصاف العلة بالعلية ولا الموجودية باتصاف الموجود بالوجود وما قيل
من ان علية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى عدم تأثير وجودها في وجوده فلا ينفع اذ الرفع علة
الرفع في نفس الامر والواقع وان كان مرجعه اليه لان الراجع غير المرجوع اليه مع ان الاعدام الخاصة
امور موجودة حادثة في الخارج وان كان بالعرض كالاكاتبية الحادثة بعد كونه كاتبا اذا تقرر هذا



فنقول

فنقول ان البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات وقد قال الشيخ في الفصل السابع من كتاب
البرهان في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين احدهما برهان لم والآخر برهان ان ويسمى دليلا و
لنفصل اولا وجوه العلم المكتسب فنقول علم مكتسب بالتصور الواقع بالحدود والرسوم و
الاوضاع التي يفتتح بها العلوم ويقال لكل تصديق وقع من قياس نتج ان كل كذا كذا او ليس كذا ويقال
لما كان اخص من هذا وهو كل تصديق حق وقع من قياس يوقع التصديق بان كذا كذا ويوقع تصديقا
ايضا بانه لا يمكن ان لا يكون كذا ومعلوم ان بين التصديقين فرقانا والعلم الذي هو بالحقيقة يقين
هو الذي يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل
للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يقترن به التصديق الثاني انه يقين فهو يقين غير دائم بل
يقين وقتاما فالقياس البرهاني قياس مؤلف من يقينيات والاستقراء الذي يستوفي فيه الجزئيات
كلها فانه يفيد اليقين ايضا ان كانت القضايا الجزئية يقينية وهي التي تصير كبريات وان كان
حقها ان تكون صغريات وهي في جملة البرهان المفيد للان فذلك لان الاستقراء هو بالحقيقة قياس
وهو القياس الشرطي المسمى بالمقسم وداخل في هذا الحكم دون الاستقراء الناقص واذا كان القياس
يعطي التصديق بان كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا وكذا كما اعطى العلة في التصديق فهو
برهان ان يفيد انية وثبوته واذا كان يعطي العلة في الامرين جميعا حتى يكون الحد الاوسط
فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في البيان كذلك هو علة لوجود الاكبر
للاصغر او سلبه عنه في نفس الوجود فهذا البرهان برهان لم يفيد لمية وعليه اقول ومن قال
ان برهان الان لا يفيد ان علة الثبوت ماذا الدال بالمفهوم على ان برهان اللم يفيد ان علته
ماذا فظاهر ان مراده هو ما ذكره الشيخ لا ما هو ظاهره ثم قال الشيخ وبرهان الان فقد يتفق فيه ان
يكون الحد الاوسط في الوجود لا علة لوجود الاكبر في الاصغر ولا معلولا له بل امرا مضايفا له
او مساويا له في النسبة الى علة عارضا معا او غير ذلك مما هو معه في الطبع معا وقد يتفق ان يكون في
الوجود معلولا لوجود الاكبر في الاصغر فالاول يسمى برهان الان على الان اي لا اختصاص له باسم خاص
والثاني يسمى دليلا مثال برهان الان على الاطلاق ان هذا المحموم عرض له بول ابيض وكل من عرض له ذلك
خيف عليه البرسام والبول الابيض والبرسام معا معلولان لعلة واحدة هي حركة الاخلاط الحادة الى جهة
الرأس وليس ولا واحد منهما بعلة ولا معلول للآخر ومثال الدليل هذا المحموم ينوب حماه غبا فكل من نابت
حماه غبا فحماه من عفونة الصفراء ثم قال في الفصل الثامن في ان العلم اليقيني بكل ما له سبب من جهة سببه

انه ان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بينا لوجود له والاوسط كذلك للاصغر لا
انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان
ليس برهان لم وانما كان يقينيا لان المقدمتين كليتان واجبتان ليس فيهما شك والشك الذى
كان في القياس الذى لا كبره سبب يصله باصغره كان حين لم يعلم من السبب الذى به يجب بل اخذ
من جهة هو بها لا يجب بل يمكن فان كل ذى سبب انما يجب بسببه واما ههنا فكان بدل السبب الذات
وكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان خفيا وكان الاوسط ايضا له لذاته لا بسبب حتى ان جهل حمل
ولكن لم يكن خفيا فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى ايضا كذلك اذا لم يكن الاكبر له
للموصوفات بالاوسط الا لذاتها لا بسبب مجهول حكم بحمله ثم قال فان قال قايل انا اذا راينا مصنوعة
علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال من المعلول على
فالجواب ان هذا على وجهين اما جزوى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلى
كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان
هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدايم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد
الذى كان انما يصح مع وجوده واليقين الدايم لا يزول وكلامنا في اليقين الدايم الكلى واما المثال
الاخر وهو كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فان كون الجسم مؤلفا من هيولى
وصورة اما امر ذاتى للجسم به يتقوم واما عرض لازم فان كان عرضا لازما فان كان يلزمه لذاته ولا
سبب له في ذلك فيجوز ان يكون من شان ما يقوم عليه برهان الان باليقين فلنترك ذلك الى ان يستبرا
حاله وان كان عرضا لازما ليس يلزمه لذاته بل بواسطة فالكلام فيه كالكلام في المطلوب به فلا يكون
ما ينتج عنه يقينا بسببه وان كان ذاتيا او كان من اللوازم التى يلزم لا بسبب فالمحمول عليه ان له مؤلفا
لا المؤلف فليس المحمول هو العلة لان العلة هو المؤلف لا ان له مؤلفا فليس المؤلف هو الحد الاكبر بل ان
له مؤلفا فهذا هو محمول على الاوسط الذى هو المؤلف فانك تعلم ان المؤلف يوصف بان له مؤلفا
كما يقال للانسان انه حيوان ولا يقال ان المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف هو اولا للمؤلف ثم للمؤلف
من هيولى وصورة سواء كان مقوما للمؤلف او تابعا لازما واذا كان ذو المؤلف في نفس الوجود
هو اولا للمؤلف فهو لما تحت المؤلف بسبب المؤلف على ما عرفت فيما سلف فيكون اليقين حاصلا
بعلة ويكون المؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم فان كان جزء من ذى المؤلف وهو المؤلف علة
للمؤلف فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى

ان يكون

ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف
شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على المؤلف
لكن لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون الحد الاكبر غير مقوم للاوسط بل هو امر مقارن له وكلاهما
معا في الوجود ولكليهما علة في الوجود واحدة يشتركان فيها مثل الحال بين الاخ والاخ و
كيف يمكننا ان نقول ان لزوم وجود الاخ عن الاخ اذا جعلناه حدا اوسط لزوم عن علة و
مع ذلك فانه يقيني لا شك فيه وكذلك اذا علمنا ان هذا العدد ليس بزوج علمنا بتوسطه
انه فرد علما يقينيا لا يزول البتة وليس ذلك من علة فانه ليس انه ليس بزوج علة لكونه فردا بل
الاولى ان يكون كونه فردا وهو امر في نفسه علة لكونه ليس بزوج وهو امر خارج عن ذاته اذ هو
باعتبار غيره فيجب ان ننظر في هذه وحلها فنقول اما اذا كان ههنا امران ليس احدهما متعلقا
بطبيعة الاخر بل تعلق احدهما او كلاهما بشيء اخر فانه ليس احدهما يجب بالاخر بل مع الاخر واذا
كان كذلك فليس احدهما يتيقن بالاخر واما اذا كان احدهما علم من جهة العلة فان كان الاخر ايضا
علم من جهة العلة فتوسط الامر الاخر لا يفيد يقينا بذاته اذ حصل ذلك من جهة العلة واما
ان كان احدهما يعلم من جهة العلة والاخر مجهول لم يعلم بعلة ثم من شانه ان يعلم به الاخر فليس
بينهما حال الاضافة فان المضافين يحضران الذهن معا واذا لم يكن كذلك لم يكن هذا جاريا مجرى
الاخ والاخ اذ كان احدهما اعرف للاصغر من الاخر لكن الاخر الذى هو الاكبر معروف للاوسط
فلو كانت العلة الموجبة للاوسط يوجب ذلك ايضا للاصغر لم يفتقر الى الاوسط فانه ان كان
في ذاته يجب للاصغر بالاوسط وليس هو باعتباره بالاوسط وحده في حد الامكان لم يكن
الاوسط يدخل في علته وفرضنا كذلك وان كان اعتباره بالاوسط اعتبار شيء له امكان بعد
في الاصغر ليس بوجوب فلا يجب من جهة الاوسط ان يقع يقين واعلم ان توسط المضاف امر قليل الجدوى
في العلوم وذلك لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون
النتيجة فيه شيئا اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل يحتاج فيه الى ان يبين ان له اخا
فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا يسمى قياسات فضلا عن ان يكون
براهين ثم قال في الفصل التاسع في كيفية تعرف ما ليس لمحموله سبب في موضوعه فقد بان ان ما لا سبب
لنسبة محموله الى موضوعه فاما بين بنفسه واما لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي هذا كلام الشيخ
في هذا المطلب ملخصا عن البيانات المذكورة لدفع الشكوك والشبهات والايهامات ومع هذا

فغير هذه الثلثة كلها بعد اما الثالث فهو انه قد قيل ان الشيخ قد ذكر في البرهان ان العلم اليقيني بذي
السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه لانه اذا لم يعلم بسببه كان جائز الطرفين فلا يقع اليقين فعلى
ماذكره لا يكون الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد
البرهان وعلى ماذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب وهذا الشك فيه اولا
ان البرهان حده على ما مر في كلامه قياس مؤلف من يقينيات فكون النتيجة يقينية اعتباره
في حد البرهان اول الكلام وعلى تقدير التسليم فتقسيم الشيخ ثانيا البرهان الى برهان لم والى
البرهان على الاطلاق والى الدليل وهو الاستدلال من المعلول على العلة فكشف تفصيله ثانيا
عن اجماله اولا عن ان الاستدلال من المعلول على العلة لا يسمى برهانا ولا يكون داخلا تحت البرهان
بل هو المسمى بالدليل فلئن لا يفيد اليقين لا يضر كون البرهان مطلقا لما كان اوانا معتبر فيه اليقين كان
هذا القسم من الان قد علم خروجه من المسمى بالبرهان وانحصر برهان لان في القسم الاخر وهو المسمى
بالبرهان على الاطلاق ومع هذا فقال في هذا الفصل السابع ايضا ان جميع ما هو سبب لوجود المطلق
اما ان يكون سببا لنفس الحد الاكبر مع كونه سببا لوجوده للاصغر او لا يكون سببا لوجود الحد الاكبر
في نفسه ولكن لوجوده في الاصغر فنظيره مثال الاول ان حمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق
ومعلولة لها ايضا في وجودها لزيد ومثال الثاني ان الحيوان محمول على زيد بتوسط حمله على
الانسان فالانسان علة لوجود زيد حيوانا ثم قال بعد دفع شكوك ونحوه فنقول ربما كان
الاوسط في الوجود معلول الاكبر بالحقيقة لكنه ليس بمعلول وجود الاكبر في الاصغر بل انه وان
كان بالحقيقة معلولا للاكبر فانه يكون علة لوجود العلة في المعلول فانه لا يمتنع ان يكون العلة
اولا موجودة لشيء فيكون ذلك الشيء معلولا لها ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول لمعلول
اخر فيكون هذا الاوسط معلولا في الوجود للاكبر لكنه علة لوجود علته في معلول اخر وليس
سواء ان نقول وجود الشيء وان نقول وجود الشيء في الشيء ولا يتناقض ان نقول هذا معلول
لشيء ثم نقول لكنه علة لوجود هذا الشيء في معلول اخر فان حركة النار معلولة مثلا لطبيعتها
ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي حصلت عنده فنفعلت فيه ولذلك هي التي تجعل
حدا اوسط دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا يكون علة الاحتراق بذاتها الا بتوسط
معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه مثلا فالشيء الذي هو علة لوجود الاكبر مطلقا فهو
علة له في كل موضوع ولوجوده في كل اصغر الا انه علة لا لوجوده مطلقا ولكن لوجوده في موضوع ما

فاما العلة

فاما العلة لوجود الاكبر في الاصغر فليس يجب ان يكون لا محالة علة للاكبر بل ربما كان معلولا
له على الوجه الذي قلنا وليس لقائل ان يقول العجب من قولكم ان يكون ما هو علة لوجود الشيء فهو علة
له في وجوده لما وجد له واذا كان كذلك فمتى كان الاكبر علة لوجود الاوسط كانت علة له حيث كان
فكان علة له في وجوده للاصغر فلم يكن هو علة لوجود الاكبر في الاصغر بل معلولا له ومحال ان يكون
المعلول علة فان الجواب عن ذلك انه يجوز ان يكون الاكبر من حيث هو ذاته علة للاوسط من
حيث هو ذاته ويكون لكل واحد منهما اعتبار كونه في شيء وهو غير اعتبار ذاته فان كان ذات
الاوسط لا يتحقق موجودا الا ان يكون في ذلك الاصغر فلا شك ان الاكبر علة لوجوده في الاصغر
واما ان كان ذلك امرا لا يلزمه فيجوز ان يكون شيء اخر علة له لذلك ويجوز ان يكون الاكبر علة له لذلك
وكيف كان فان ذات الاكبر شيء ووجوده للاصغر شيء فيجوز ان لا يكون وجود الاكبر للاصغر من
الامور اللازمة للاكبر فيكون الاكبر هو علة للاوسط من حيث ذات الاوسط او علة له من حيث
وجوده للاصغر ويكون ذلك من الاكبر من حيث ذاته ليس من حيث هو موجود للاصغر ويكون
المعلول كونه للاصغر فلا ينقلب العلة معلولا وتامل هذا في المثال الذي اوردناه هذا ونقول
فاذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا هو برهان لم بعد ان علمت ان كون
الاوسط علة ما لوجود الاكبر ليس كافيا في ان يصلح وضعه حدا اوسط ما لم يستكمل شرائط
عليته واما اذا كان الحد الاوسط معلولا للاكبر في وجوده للاصغر حتى يكون ذلك علته فيه
فهو الذي يكون البرهان من مثله برهان ان فيجب ان تعرف هذا الفصل على هذه الصورة
فتخلص من كثير من الشبهات فظهر من هذا التحقيق سر ان برهان الان لا المسمى بالدليل لانه
ليس ببرهان اصلا انما ينحصر في صورة ذكرها وهي ان يكون الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته
لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاوسط صغرا الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين
الوجود للاوسط وفي هذه الصورة ينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان وليس برهان لم
اصلا ولذا فرع على قوله فتبين ان الشيء او الحال اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه بقوله
فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته الى اخر ما نقلنا فهذه الصورة هي المستكملة لشرائطه
البرهانية وهي برهان الان ويكون كل برهان ان مستكمل لشرائطه مفيدا لليقين ويبطل قول
من قال ان الاستدلال بالمعلول على العلة لا يكون برهانا على قوله لان الاستدلال المذكور انما هو
الدليل لا برهان الان وليس جواب القائل هو ما يفهم من كلام البعض انه يمكن ان يكون برهان ان

كذلك لا ان كل برهان ان كذلك وظهر ايضا من جميع ما نقلنا ان ذا السبب اى الممكن اذا كان محسوسا
كما فى مثال هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور خارج عن مقصود الشيخ وخارج عن مقام
البرهان اذ الكلام فيه فى العلم المكتسب والعلم بالمحسوس بديهى غير كسبى وفى اليقين الدائم لا فى
اليقين فى وقت كالجزئيات المحسوسة المتغيرة وقد ظهر ان المثال الثانى وهو ان كل جسم مؤلف
وكل مؤلف فله مؤلف فهو برهان لم لا ان ويفيد اليقين وظهر ان من قال فى الجواب انه يجب حمل
كلام الشيخ على ان مراده ان ذا السبب اى الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقينى بوجوده بعينه
الا من جهة سببه وعلته فان وجود المعلول لا يدل على وجوده علية معينة بل يدل على وجود علة ما
اذ لا اشتباه فى حصول العلم اليقينى بوجود الممكنات المحسوسة ولا اشتباه ايضا فى ان العلم بالمعلول
المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمى وبالعكس انى وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين و
العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال بوجود
العلة على وجود المعلول او بعدمها على عدمه برهان لمى يفيد علما يقينيا بوجود معلول معين
او عدمه والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما لا بعينها او بعدمه على عدم علله باسرها او
على عدم علة معينة منها برهان انى بلا حاجة الى البيان بان لا الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمى لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول فى نفس الامر يكون علة فى الذهن ايضا والاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر
وان كان علة له فى الذهن فجواب هذا القائل على هذا الوجه صريح فى انه ما احاط علما بمفادات
الشيخ وتفاصيله اصلا بل نظر الى الاجمال الذى ذكره الشيخ فى عنوان الفصول فقط والفرق الذى
نسب الى الشيخ لا يخفى ان نسبته الى الشيخ تهمة وبهتان نعم هو مشهور بين القوم الذين هم على
مذاق القائل نعم يمكن ان يقال ان البرهان اللمى المفيد لليقين فى اثبات الصانع بان العالم مصنوع
وكل مصنوع فله صانع فالعالم له صانع ما كان يؤدى الى ما ذكره هذا القائل الذى يلزم منه ان العلم
بالمعلول المعين يستلزم العلم بعلة ما لا بالعلة المعينة اذ لا يلزم منه الا العلم بصانع ما لا بصانع
معين مع ان من هذا الاستدلال البرهانى لا يلزم اليقين الا بالوجود الرابطى الذى هو ثبوت الصانع
للعالم ولا بد لا انتقال منه الى وجود الصانع فى نفسه وهو انتقال من المعلول الى العلة وهو لا
يفيد اليقين على ما قرره ويلزم منه القول بقول هذا القائل المجيب حتى يلزم اليقين بوجود الصانع

فى نفسه

فى نفسه وهو انتقال من المعلول الى العلة وهو لا يفيد اليقين على ما قرره ويلزم منه القول بقول هذا
القائل المجيب حتى يلزم اليقين بوجود الصانع فى نفسه ثم ما قيل انه قد اشتهر فى السنة القوم ان وجود
المعلول المعين لا يدل على وجود علة معينة بل انما يدل على وجود علة ما وظهر من كلام الشيخ ان الاستدلال
من وجود المعلول على وجود علة ما بالحقيقة هو الاستدلال من وجود العلة على وجود المعلول فيلزم
ان لا يكون الاستدلال من المعلول على العلة وقد اشتهر ايضا ان الاستدلال من المعلول على العلة
برهان ان فلا يخفى ما فيه اذ قد جعل الشيخ الاستدلال من المؤلف على ذى المؤلف برهان
لم وهذا لا يؤول الى الاستدلال بالمعلول المعين على وجود علة ما وكان مفيدا لليقين بوجود
علة ما وكان لما لا انا وبقى الاستدلال من المؤلف المعلول على نفس المؤلف العلة مخصوصا
وهذا ان محض يسمى بالدليل ولا يفيد اليقين ويكون استدلالا من المعلول على العلة ويكون
برهانا انيا اعنى غير اللم على الاطلاق ويكون هذا الاستدلال ممكنا الا غير ممكن كما فهمه وما
قال هذا القائل فى الجواب من ان للاستدلال من المعلول على العلة صورة اخرى وهى ان يستدل
بعدم المعلول على عدم العلة فان عدم المعلول معلول لعدم العلة فلا يخفى فساده اذ على ما ذكره
يكون برهان لم من العلة على المعلول لا من المعلول على العلة ثم ما ذكره من ان قولهم وجود المعلول
لا يدل على وجود علة معينة ممنوع فانا نستدل من وجود الكتابة بصوت مخصوص على وجود
صاحبه وكذا من وجود الكتابة وغيرها من الآثار التى علم اختصاصها بصاحبها على وجود
صاحبها فلا يخفى فساده ايضا لانه ان اراد الصوت المخصوص الشخصى المحسوس وانه يدل
على خصوص صاحبها المعين فهذا خارج عما نحن فيه اذ الكلام فى العلم المكتسب الغير المحسوس
وان اراد الصوت المطلق والمصوت فيكون كالمؤلف والمؤلف وايضا ما ذكره هذا القائل
من ان ما قيل من انه لا يصح ان يقال وجود حرارة النار يدل على وجود النار لان العلم بكونها
نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار فيكون دورا مدفوع بانا لا نسلم ان العلم بكونها
نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار لم لا يجوز ان يعلم كون الحرارة نارية بعلامة تخصها
مثلا حرارة ريح السموم لها علامة لا يوجد فى غيرها من اصناف الحرارات فان لها سمية يعرفها
صاحب التجارب وبما قررنا ظهر ان قول الشيخ ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يحصل من
العلم بسببه محل نظر لانا قد بينا ان العلم بوجود السبب فلا يحصل من العلم بوجوب المسبب فلو
كان العلم بوجود المسبب انما يحصل من العلم بوجوب السبب لزم الدور فلا يخفى فساده

ايضا لان العلم بخصوص كون الحرارة نارية بعلاقة مخصوصة لا يحصل الا في المحسوسات وقد عرفت ان
الكلام في غير المحسوسات وكذا ما ذكره اخيرا اذ قد ظهر فساد قوله ان العلم بوجود السبب في غير المحسوسات
قد يحصل من العلم بوجود سببه وسقط النظر عن قول الشيخ واما الشبهة في كلامه فاولاهما ان قوله
ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته
الى قوله فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم يناقض بظاهره لما نقل اخيرا
من ان ما لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي بعدما ابدا الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل
جميعها بتفصيل مشبع كما هو دابه وقد اجيب عنه بان مراده ما لا سبب له اصلا كما هو الظاهر
المتبادر اي لا الذات ولا الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين اصلا وذلك لا
يناقض ما سبق لانه صريح في ان الاكبر اذا كان للاصغر لا بسبب من خارج بل لذات الاصغر فيمكن ان
يبين بالبرهان ومن المعلوم ان لا تناقض بين الكلامين ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه
هو الذات والذاتي بناء على ما تقرر ان الذات والذاتي لا يعلل ولا يجعل فصار الحاصل ان اثبات
الذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغي ان يكون بينا بنفسه وقد قيل ايضا في دفعه بان المراد
بالسبب في قوله ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه السبب العلمي وفي قوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب
سببه النسبة في نفسها بلا منافاة ولا يخفى بعد الاول بحسب سياق كلام الشيخ وايضا تخصيص كلامه الاخير
بالواجب لذاته وهو ينافي ما سننقله عنه بعد من التعميم وايضا اذا كان الذات والذاتي لا يعلل فلا يكون
الا بينا بنفسه لا بقياس فيبطل ما بينه اولا بقياس وكان التناقض بحاله واما الثاني فقد اورد عليه
بان هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى ابداء الوجوه
المحتملة في اكتسابه وابطال الجميع وما يمكن ان يقال في دفعه على ما يظهر من كلامه حيث قال بعد كلامه
الاول والذي بقي ههنا شيء واحد وهو ان لقائل ان يقول يكون الذات الواحدة يقتضي لذاته شيئين
كلازم الاصغر كيف يقتضي ب الاوسط و ا الاكبر والواحد يقتضي الواحد اللهم الا ان يقتضي احدهما
لذاته اولا ويقتضي الثاني لا لذاته بل بتوسط الاول منهما ثم يكون ب علة ا فيجب البيان فقط بل وجب
الوجود فالجواب ان المنطقي من حيث هو منطقي يجب ان ياخذ ان هذا يكون في مواد هذه صفتها ولا يكون
في مواد ما الغير لها واما هل لهذه المواد امكان ام لا وهل هذا الشك صحيح فيها ام لا فليس هو بعلم منطقي
بل البحث عن احوال الموجودات هذه للفلسفة الاولى فانه متعلق بالبحث عن احوال الموجودات وههنا
بين انه يجوز ان يكون للذات الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة لواحق كثيرة تلحق معا

ليس

معا ليس بعضها قبل بعض وان في بعض الذوات البسيطة احوال تشبه هذا من جهة تركيب معنوي فيها
اذ لا يكون بساطتها بساطة مطلقة واكثر الموجودات هذه صورتها فقد تحصل من هذا ان برهان
الان قد يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
فهذا الكلام منه مشعر بان هذا الاحتمال جائز في مقام البرهان للمنطقي من حيث هو منطقي وان
كان ممتنعا في نفس الامر وبهذا النحو المجوز في نظر المنطقي برهان ان يفيد اليقين الدائم وما ذكره
اخيرا فالمنظور فيه الواقع ونفس الامر وان ما لا سبب له في نفس الامر لا بمجرد الاحتمال فاما ان يكون
بينا بنفسه واما لا يبين ببيان قياسي كالواجب تعالى شانه الذي لا يجري فيه ذلك الاحتمال اذ
لا يقتضي لذاته الا شيئا واحدا لا شيئين كالتعين والوجود مثلا فالحصر اثبات الواجب طريق
المؤلف للجسم الذي مؤداه ومآله الى ان وجود المعلول على وجود علة ما لا على المعلول المعين الذي
هو كاف في اثبات الواجب حتى يثبت له صفاته من التوحيد وغيره على ما هو المشهور بين القوم
وقد ظهر من هذا ان برهان لان على الاطلاق منحصر في هذا الاحتمال واراد بقوله ان برهان الان
قد يعطي في مواضع يقينا دائما مطلق برهان الان المنقسم الى برهان لان على الاطلاق والى
الدليل الذي لا يفيد اليقين الدائم ثم اورد على قوله فيزول الاعتقاد الذي كان الاعتقاد انما يصح
مع وجوده بانه مبني على اصل متوهم كون الواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وان
العلم تابع للمعلوم فلو بقي بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم بمعنى ان
العلم متعلق بالمعلوم على نحو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع له بمعنى انه يزول بزواله
فغير مسلم كيف والعلم الحاصل في القضايا الفعلية دائما ولا يزول بزوال تحققها الا ان يقال اليقين لا
يكون الا دائما بناء على ان الثبات والبقاء معتبر في حد اليقين لانا نقول المراد بالثبات في
حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم او نقول المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك
هذا كلام المورد ولا يخفى ما فيه اذهم قائلون بانه تعالى عالم بالجزئيات المتغيرة ولا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بل هم يقولون غير عالم بها
بالجزئيات المتغيرة على جهة التغير والجزئية التي هي المشاهدة الحضورية التي لا يمكن الا بالرؤية
العينية التي لا يمكن القول به الا بالقول بان العلم حقيقته حضور المعلوم عند العالم لا بالارتسام
الذي هم ينفونه ويحصرون العلم في الارتسام فقط فهم يقولون ان الله سبحانه عالم بالكسوف الجزئي
بنحو يعلمه المنجم بالحساب لا بنحو نعلمه بالشهود العيني والرؤية المعينة التي نحن نعلمه ونزول

عنا بعلته وال المشاهدة وهذا هو العلم بالجزئي المتغير على نحو التغير لا على النحو الكلي الغير المتغير فان قلت انما هو في نحو العلم لا في المعلوم فالله سبحانه عالم بالقضايا الفعلية بالعلم التابع للمعلوم دايما و لا يزول بزوال المتعلق لكن هذا على النحو الكلي لا على النحو الجزئي المتغير الفاهم لم تكونوا وما ذكر في السؤال و الجواب مبني على انه غافل عما ذكره الشيخ او لاحيث قال و يعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يعرف به التصديق الثاني انه يقين فهو يقين غير دايم بل يقين وقتا بل الكلام في اليقين الدايم الكلي كما صرح ههنا بقوله و كلامنا في اليقين الدايم الكلي ثم انه لا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشيخ في مثال المؤلف جار في مثال المصور مع انه ذكر له جوابا آخر بانه لا يفيد اليقين الدايم و كلامنا في اليقين الدايم الكلي فقد قيل انما اورد الجواب الاول لحقيقة المقام فان الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد من هذا التقييد و قد وجد بان الشمس و القمر مثلا وان كان متيقن بقيا دائما مع انهما من الجزئيات المشاهدة الا انه لما كان هذا العلم لا آلة زال بزواله و اما الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها و باحوالها الا على الكليات على ما صرح به المحققون و اما العلم بالنفس و بصفاتها فحضوري و المراد العلم المعبر بحصول صورة الشيء في العقل و الاظهر ان يخصص بما اذا لم يكن بديهيا ليسلم من امثال ما ذكر من التكلفات و لا يخفى ما في الاصل و التوجيه معا اما في الاصل فلانه مبني على النقض بان ذا السبب لا يحصل اليقين به الا من جهة السبب و الجزئيات المشاهدة لها امع انها متيقنة من دون الاطلاع على السبب و هذا الايهام كلام الشيخ اذ ما ذكر في السؤال الا انه حصل اليقين بالسبب من جهة اليقين بالسبب مع انك قلت الاستدلال من المعلول على العلة لا يفيد اليقين بوجود العلة و قد افاد في التعليل بقوله فان الجزئيات المشاهدة لم يبق مقابلة قوله و يكون هنا يقاوما في التوجيه فلان الجزئيات المجردة و النفس ليست داخلة تحت الجزئيات المشاهدة حتى يحتاج الى الاخراج و اما الايهام في كلام الشيخ فهو ان قوله و المؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم اراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء و بذي المؤلف المحتاج الى المؤلف و لا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه و ليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ و بالعكس لانهما معا كما صرح به هو و قد مر حيث قال هو اعلم ان توسيط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ الى آخر ما مر ذكره فعلم ان مراده في المثال المذكور هو ما ذكر و ايضا لا يخفى ان ما ذكره بقوله فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط على ان

بكون

يكون فيه جزءا هو علة للحد الاوسط اي كون المؤلف علة للمؤلف لا يصح بظاهره اما على تقدير ان يراد بهما مفهوما المتضايفين المشهوران فظاهر و اما على ما وجه به فلان المؤلفية ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء بل لا يبعد ان يكون الامر بالعكس لان اتصاف العلة بكونها مؤلفة مركبة انما هو لاجل ان معلولها ذا اجزاء بل المراد العلة باعتبار ما صدق عليه المؤلف و المؤلف ثم النسخ مختلفة ففي بعضها فلا يكون النتيجة اعرف من الصغرى بالعين المهملة و القاف ما خوذ من العرف و في بعضها فلا يكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة و ح كان اللفظ اعرف من المعرفة و في بعضها فلا يكون النتيجة اعزب من المقدمة الصغرى بالعين المهملة و الزاي المنقطة و الباء من العزوب بمعنى الغيبة ثم انه ذكر في الاشارات هذا المطلب بهذه العبارة و اعلم انه لا سواء قولك ان الوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا و قولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر و هذا مما يغفلون عنه بل الجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولك العالم مؤلف و لكل مؤلف مؤلف فان الاوسط و هو المؤلف وان كان معلولا للاكبر و هو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر و هذا برهان لمي ليس بان هذا كلامه فيما قيل و في قوله وان كان معلولا للاكبر و هو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر مسامحة من وجهين احدهما ما اشار اليه البعض حيث قال المراد بالاكبر جزء الاكبر مسامحة و الا يلزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكنه صرح سابقا بخلافه فان الاكبر ذو المؤلف لا المؤلف وحدها و ثانيهما ما مر اليه الاشارة من ان المراد ما صدق عليه المفهومان اللذان هما الاوسط و الاكبر و بناه البعض على ان الاكبر ذو المؤلف على ما استفاد من اللام و تصدى بعضهم لتوجيهه على وجه لا يحتاج الى ارتكاب المسامحة بان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف و الاوسط الحقيقي هو المؤلف و اللام معا و في النتيجة و منع ان الاوسط يجب تكراره بعينه بلا زيادة و لا نقصان بل كثيرا ما زيد على الاوسط شيء يجاذي النتيجة كما في قولنا زيد ابن عبد الله و عبد الله كاتب ينتج زيد ابن عبد الله كاتب من غير تحمل و ارجاع الى واحد من الاقيسة المشهورة و لا يخفى ما في كلام هذا المتصدي اذ هذا مقصد واحد قد قرره في الشفا و الاشارات و قد اشبع الكلام فيه في الشفا و قد جعل الاكبر فيه هو ذو المؤلف و قد فرق فيه بينه و بين جزئه الذي هو علة للاوسط و لا شك ان تقريره انما هو على طريقة القياس المشهور الذي بناء كتابه على حصر طريقة الاستدلال عليه فكيف يحمل كلام مثله على ما هو طريقة محدثة لا شاهد على صحتها و لا طريق الى بيان علتها الا محض الادعاء و التصحيح بالامثلة الجزئية و لا يبعد ان يكون تغيير تقريره في الاشارات

بان له مؤلفا اشارة الى ان الاستدلال اللمى المقرر على ان كل جسم فله مؤلف بتقريره فى الشفا ليس
على ما ان جمهور فلاسفة المشائية مآله هو الى ما هو المشهور بين العامة فى اثبات الصانع على
ان العالم له صانع ما فان المعلول يدل على وجود علة ما بديهة العقل ان البعرة تدل على البعير
وان هذه البديهة يؤل بالحقيقة بعد التحقيق الى برهان اللم وايضا اشارة الى انه لا يتفاوت
الحال فى التقرير بين ان يقال كل مؤلف فله مؤلف وبين ان يقال لكل مؤلف مؤلف لا تغير العبارة
ولا اختفاء فيه الا بناؤه على الوجهين من المسامحة المشهورة من امثال هؤلاء الفحول فى امثال
هذه المقامات بناء على الظهور وعدم المبالات بامثال هذه المؤاخذات اللفظية بقى هنا
شىء وهو ان كلام القائل بان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما بان يقع نفس علة ما
حدا اكبر برهان انّى ومثال المراد ان يقال زيد محموم وكل محموم اما متعفن الاخلاط او مزكوم او
ممتلى او غير ذلك من اسباب الحمى كما صرح به بعض بان اثبات الاشياء التى تخفى وجودها قد يكون
بعللها كما فى برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما فى الدليل وقد مران الدليل قسم من برهان الانّ
فكلام الشيخ يدل على ان الاستدلال من المؤلفية بمعنى ان للمؤلف علة ما بان يقع ذو المؤلف حدا
اكبر برهان لمى فلا منافاة على ان الاستدلال على ان للشىء علة ما صورة اخرى غير ما ذكره لكون
البرهان لما مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر ولا شك ان الاحتياج الى المؤثر
متقدم بالذات على الوجود بمرتبتين وما ذكروا ان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ من قوله فقد
بان ان الحد الاكبر فى الشىء المتيقن اليقين الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط مستبان يكون
فيه جزء هو علة للاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شىء وذو المؤلف شىء اخر
لكنه كلام حق لا غبار عليه فينبغى حمل كلام الشيخ عليه على سبيل التخصيص ولا يخفى ما فيه اذ ليس كلام
الراد على هذا القائل على ما صرح به الا ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما وان كان ظاهره استدلال
بالمعلول على العلة وبرهان انّى ظاهرا ومفيد اليقين لكن فى الحقيقة برهان لمى وافادته لليقين
لاجله لا للظاهر فلا يكون حصول اليقين فى ذى السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا الا من جهة علته مطلقا
لا كما قال هذا القائل ان وجود المعلول لا يدل على وجود معينة بل على وجود علة ما انه صريح فى ان
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا فى الحقيقة والواقع استدلالا بالمعلول على العلة
بل استدلال بالعلة على المعلول فى الحقيقة وان كان ظاهره العكس فقول هذا القائل قد صرح الشيخ
وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمى وبالعكس انّى لا يجدى بطائل لان الكلام فى

انهذا

ان هذا ليس فى الحقيقة وبعد التقرير والتفتيش استدلالا بالمعلول على العلة وان كان ظاهره ذلك
ذلك بل الامر بالعكس فى الحقيقة والفرق الذى هو بين القوم مشهور بدون تصريح من الشيخ بان
العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بعلة ما فهو كلام مبنى على ما هو حاصل ما هو فى الحقيقة ولا مضايقة فيه بعد سطوع الحق من افق
البرهان وظهور الظاهر من نور الحقيقة ومن شعلات نار الايقان المطلب الثالث وهو
ان الاشياء المترتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فيهما عدما فكل ما عدم الاعم منهما وجودا
بالعموم المطلق لحب التحقق وجودا فى نفسه او رابطيا وحب الصدق كالحيوة والحيوان عدم
الاخص وجودا بالخصوص المطلق لحب التحقق وجودا فى نفسه او رابطيا وحب الصدق كالنطق
والانسان وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا لحب الوجهين وجودا فى نفسه او
رابطيا فيشمل المفردات والقضايا ولا يكون عين المسئلة المشهورة فى المنطق ولما كان المدعى
بديهيا واضحا ومشهورا لا حاجة له الا الى تصوير المحدود بالحد وتنويره بالتمثيل وقد نقض
الكاتبى هذه القاعدة بان كل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان
العام ثم نقول لو كان نقيض الاخص اعم مطلقا الصدق فى قولنا كل لا ممكن بالامكان العام لا ممكن
بالامكان الخاص وقد قلنا ان كل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل لا ممكن
بالامكان العام ممكن بالامكان العام هف وايضا اللاممكن بالامكان الخاص اخص من الممكن
بالامكان العام لما ذكر ولو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم صدق قولنا كلما ليس بممكن
بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج
كل ما ليس بممكن بالامكان فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين والجواب المشهور عن
هذه الشبهة ان يعتبر النقيض سلب الاعم والاخص ونقول ان اخذ الكبرى سالبة الموضوع منعنا
صدقها اذ الموجبة الكلية السالبة الموضوع لا يصدق ابدا وان اخذت معدولة فالاوسط
ليس بمكرر لان محمول الكبرى سلب وله اجوبة اخرى مذكورة فى موضعها مع ما فيها وما عليها
المطلب الرابع وهو ان قسمة كل من الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة
بين النفى والاثبات ولا فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشىء اما ان يكون لغير ذلك
الشىء اولا فالاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم وهذا التعريف لهما هو الذى
الذى يوافق راى المتكلم والحكيم اذ غير المنسوب الى الغير يتناول المنسوب الى الذات كما هو راى

المتكلم وغير المنسوب الى الشيء اصلا بان يكون عين الذات كما هو راى الحكيم ولو فصل القيل كما قيل وجود الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا وكذلك عدم الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا وهذا على مذاق المتكلم او يقال الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا وكذلك العدم اما ان يحتاج الى غيره اولا وعلى هذا فالواجب يكون وجوده لا يحتاج الى غيره فلا بد ان يكون ذلك الوجود قائما بذاته والا لاحتاج الى معروضه قطعا ويكون الممتنع عدما لا يحتاج الى غيره فلا يكون عارضا لغيره على قياس حال الوجود وهذا هو راى الحكيم في الغنى المطلق وهو الحق المسئلة الثالثة عشر في المواد الثلث وفيها مقاصد المقصد الاول في تحقيق المواد الثلث وتعريفها واخذها ذاتية وباعتبار الغير اما الاول فبيانه ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة فالوجود في الاول يكون محمولا وفي الثاني يكون رابطة ولا ينتقض الثاني بانه قد لا يكون رابطة بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزء المحمول كما في قولنا السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا ولا الاول ايضا بان وجود الشيء في نفسه قد يكون محمولا وقد لا يكون بل يكون متصورا تصورا فقط وقد يكون موضوعا وذلك لان في صورة الاستقلال بالمفهومية لا يكون رابطة اذ هي معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية ولا يكون وجود الشيء للشيء من حيث انه وجود الشيء للشيء الذي هو في الحقيقة ربط الشيء بالشيء وكذا وجود الشيء في نفسه اذا كان متصورا تصورا فقط او موضوعا لا يكون وجود الشيء من حيث هو وجود الشيء واما البساطة والتركيب فسواء قلنا بان المحمول اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة او قلنا بعدم الفرق بين الوجود وغيره في الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان ثبوت غير الوجود للشيء موقوف على ثبوت الوجود لذلك الشيء واما ثبوت الوجود فلا يتوقف على نفسه فالبساطة والتركيب بالنظر الى الامر الخارجي اي باعتبار الاجزاء وتسمية التصديق بهما باعتبار المصدق به واما باعتبار نفس التصديق فيمكن باعتبار ان التصديق بغير الوجود مبني على التصديق بالوجود لانه يتوقف على التصديق به واما التصديق بالوجود فلا ينبني على نفسه ولا يتوقف اصلا ويمكن ان يقال ايضا كما قيل ان في التصديق بالوجود لما كان الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم يكن المتحقق ههنا غير الوجود والموضوع وفي صورة

التصديق

التصديق بغير الوجود يتحقق شيئان غير الوجود الموضوع والمحمول فكان الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني ولا شك انه على التقديرين يثبت مواد ثلث اي هذه النسبة الثبوتية التي بين الموضوع والمحمول لا يخلو تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات التي هي الوجوب والامتناع والامكان موادا ان اعتبرت في انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والتصور عنها في الذهن والعقل حاكية عنها كما ان سائر الامور الذهنية حكاية عن الامور الخارجية عنها اذا كان لها خارج يعبر عنه بنفس الامر فيما نحن فيه وهي في القضايا الذهنية التي هي المعبر عنها بالالفاظ والعبارات التي هي القضايا اللفظية الموجهة بتلك الجهات على ما هو المفصل في الكتب المنطقية واما الصدق والكذب فباعتبار ان المخبر عن الواقع مصيب فيه ام لا فهو خارج عما نحن في صدده وهذا ما قيل انه لا يلزم من هذا اختلاف المادة والجهة لان الشيء قد يعقل بصورة تطابقه وقد يعقل بصورة لا تطابقه نظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الخارج تسمى نسبة خارجية وباعتبار التعقل تسمى نسبة ذهنية ثم قد تطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا تطابقها وح صار المحصل ان الجهة هي الكيفية الثابتة في نفس الامر من حيث انها متعقلة ان الجهة هي تعقل الكيفية الثابتة في نفس الامر بمعنى ان المتعقل من الكيفية الثابتة في نفس الامر ووجه ما قررناه اولا وعدم الملائمة بانه كان المناسب ح ان يقال صورها جهات في التعقل لا يخفى وهنه وانه من اخذه لفظية لا يؤبه بها وظهر ان هذا البيان لا يخالف ما عند القوم من ان الجهة هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان ولا يرد عليه انه يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسهما او اعتبارهما متعقلة لما عرفت واعلم ان الشيخ قال في الشفا واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة محمول الى موضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه ويسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب هذا هو راى القدماء واما راى متاخري المنطقيين فهو ان المادة عبارة عن

كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا فلو قسنا العدم بالوجود وقلنا ان
عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا و
الثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية كما ان في الوجود على التقديرين يكون
النسبة ايجابية وكلا النسبتين لا يخلو عن المواد الثلث فمؤدى هذا القياس انه تثبت
المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون المواد مطلقا
كيفية النسبة الايجابية اذ امتناع النسبة الايجابية هو بالحقيقة وجوب النسبة السلبية
اعتبر بالعرض هنا وقوله يدوم ويجب كذب ايجابه ايضا اشارة الى هذا كما ذكره الشيخ من دوام
الصدق الذي هو الوجوب ودوام الكذب الذي هو الامتناع اما بناء على ان الدوام لا ينفك
عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان دايما
داخلا في هاتين المادتين او على ان المراد بالدوام هو الوجوب اذ الدايم لا يكون الا واجبا
وبقرينة جعل الوجوب ثانيا تفسيرا للدوام وكذا لا ينافي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
و في السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قياس العدم
بالوجود مشعر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد
الثلث الثابتة على التقدير الاول او غيرها ولا يرد عليه ان المادة الثابتة على تقدير جعل العدم
محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اي حيث يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هي
الوجوب او الامتناع وذلك لان العدم اذا كان محمولا يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب
العدم عن الموضوع فالنسبة الايجابية في نفسها الواحدة من المواد الثلث ولا يكون تلك
الواحدة عين الواحدة التي تستحقها النسبة الوجودية فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة يكون مغايرا للثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا التي هي مادة الايجاب وذلك لان
مدلول هذا القياس ليس الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربع واما تغايرها او اتحادها
فمسكوت عنه وانما يعلم من خارج والحاصل انه ليس المتبادر من هذا القياس ان لا يخالف الثابتة
على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا من حيث عبر عنهما بعبارة
واحدة وبالجملة دلالة هذا القياس على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة ممنوع و
التفريع المستفاد من قوله فكذا الثابتة اه في محل المنع واما ان نسبة محمولية العدم الى محمولية
الوجود كنسبة كون العدم رابطة الى كون الوجود رابطة فكما ان المواد في الاوليين متغايرة فكذا

في الثانيتين

في الثانيتين فجوابه ان كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير محمولية الوجود
لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود
رابطة والاستبعاد الذي اوهمه بعض في حمل هذا الاصل والقياس بناء على ان الجهة في السالبة
عند القدماء كيفية عقلية عارضة لنفس النسبة السلبية بخلاف المادة على مذهبهم فهو ساقط في
امثال هذه المطالب بالتعبير عنها بامثال هذه العبارات الوجيزة التي في غاية الايجاز التي صارت
بمنزلة الالغاز والتعمية ومؤاخذة لفظية لا يلتفت اليها اهل التحصيل فكيف من اعلى
منهم فظهر ان هذا التقرير لا يخالف القدماء حيث جعلوا المادة لا كيفية كل نسبة بل كيفية
النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في
نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع على ما مر تقريره من كلام الشيخ واما انه لا يخالف
راي المتاخرين حيث جعلوا المادة عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع
ايجابا كان او سلبا مع ان المستفاد من هذا التقرير اختصاصها بالكيفيات الثلث فبيانه
هو انه ليس في هذا التقرير ما يدل على الحصر بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنها في هذا الفن و
التخصيص بالذكر هو مفهوم اللقب لا يفيد الحصر واما قوله هي الوجوب والامكان والامتناع وان
كان مفيدا للحصر للتعريفين لكن يفيد حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل
قضية اذ الضمير راجع اليها لا الى الكيفيات مطلقا حتى يلزم من عدم الانحصار فيها ان لا يصح لانه
كان من قبيل حمل بعض الاجزاء الغير المحمولة على الكل وحصر الكل على بعض الاجزاء ولا الى الكيفيات
الثلث مطلقا على خصوص الوجوب والامكان والامتناع حتى لا يستقيم وليس فيه حمل الشيء على
نفسه وحصره عليها ايضا لاختلاف العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها في جانب المقصور والموضوع
بعنوان الثابتة في كل قضية وفي جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها ثم انه قد قرر بعضهم
ما قررنا بانه اذا جعل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلث في انفسها جهات في التعقل
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجود والامكان والامتناع وكذا العدم فاورد
عليه المخالفة لاصطلاح القوم من الوجهين اللذين اشير اليهما واشار السيد الى جواب هذا
الايراد بان المقصود هنا ليس بيان ما قيل في احوال المواد والجهات واختلاف الاقوال فيها الا
دون الثابتة وان الثابتة قد لا يكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى اعتمادا على ما علم في فن
آخر من ان الجهة كما يطلق على الكيفية اذ الغفلات يطلق ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة

للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد
انفسها وجهات في العقل فان هذا المقدار كاف لرهنا في بيان احوال المواد الثلث واحكامها
غير ما هو مذكور في فن آخر هو المنطق وهذا الجواب في غاية الحسن بلا حاجة الى تجشم امر من الكلفة
والتكلف في دفع المخالفة من الوجهين لكنه قال نقلا عن قائل انه قال ان اصطلح هذا المقرر من عنده
على ما ذكره لزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب الاعتبار في انفسها
واعتبارها متعلقة مع انه معترف بتخالفهما حيث قال وقد يخالف الجهة المادة ولزم ايضا ان يكون
الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان
جسم بالامكان الخاص كانت مادة الضرورة اى الوجوب وجهة الامكان الخاص وكانت ايضا القضية
كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع فنقل عليه ايرادا بقوله قال السيد فان اصطلح من عنده على ما ذكره لزم
ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر الى آخره وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما
اصطلح من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه العلماء يكون
الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة على كل حال ولا يخفى ما في هذا البحث اما اولا فلان نسبة هذا
القول الى السيد كذب لانه ناقل لا قائل واما ثانيا فلما قيل انه لعل مقصود قائل ان هذا الاصطلاح
يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل هذا المثال المذكور هو الضرورة
والجهة هو الامكان الخاص والثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل
يلزم على ظاهر هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية موجهة فاذا خالف الاصطلاح امورا
كثيرة مشهورة بين القوم من غير باعث يعتد به كان في قوة الخطا وفيه نظر لان قوله يستلزم
بطلان امرين مسلمين عند الكل غير مسلم اذ لا يلزم الا بطلان اطلاق اللفظ في الموضعين نظرا
الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد وليس فيه بطلان مسلمة اذ كلام مسلم
عند القوم وايضا كون الامرين مسلمين عند الكل غير مسلم بل هو محض ادعاء وسيما مع تسليم
مخالفة هذا المصطلح وربما ناقش ايضا عليه بان القائل المذكور جعل التالي لزوم كون الجهة
مطابقة للواقع دائما واستدل على بطلانه بوجهين والتوجيه المذكور يقتضي ان يكون التالي
متعددا الا ان يقال ان هذا التوجيه هو مآل كلام هذا القائل ومرجعه واما ثالثا فلان قول
هذا الباحث ان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة ليس على ما ينبغي
لان عند هذا الاصطلاح يكون الجهة هي الكيفية الواقعة من حيث انها في العقل لا مطلقا فينبغي

ان يقول يلزم ان لا يكون هذه القضية موجهة على رأيه على ما اشار اليه الموجه بقوله بل يلزم على
هذا الاصطلاح لا على هذا التوجيه ان لا يكون هذه القضية موجهة واما رابعا فلان الظاهر ان
مراد القائل بانه في صورة الحمل او الجعل يثبت مواد ثلث في انفسها جهات في التعقل هو ان القضية
الملفوظة المطابقة للقضية المعقولة لان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية يكون كل منهما
حكاية عما في خارج الذهن المعبر عنه بنفس الامر فالقائل بان كل حيوان جسم بالامكان الخاص
كان حاكيا عما في نفس الامر باعتقاده وان كان مخالفا للواقع في الواقع ولذا اعترف
هذا القائل الذي نقل السيد قوله بان القائل معترف بتخالفهما حيث قال وقد يخالف المادة
الجهة كما مر نقله فعلى هذا كان هذه القضية موجهة وكان الجهة مطابقة للمادة باعتقاد المتكلم
بها وان كانت مخالفة للمادة في الواقع وقوله جهات في التعقل اى فيما يتعقل مما في انفسها
فقول القائل لزم ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما الى قوله وليس كذلك في محل المنع لانه
ان اراد انه لا بد من المطابقة دائما في اعتقاد الحاكي عن الواقع فهو كذلك وان اراد انه لا بد منها
في الواقع فلزم ان لا يكون قضية كاذبة من القضايا الملفوظة او المعقولة اذ الحاكي المتكلم
لا يحكي كلامه عن الواقع الذي هو نفس الامر في الواقع لا باعتقاده انه الواقع وليس كذلك واما كونه
اعتقاده ان ما يحكي عنه خلاف الواقع ومع هذا يتلفظ به كالكاذب عمدا فهو لانه يبرزه في
الواقع في معرض الواقع فهو الحاكي عن الواقع ايضا في حكمه وان لم يكن كذلك في الواقع فقوله
فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادة الضرورة وجهة الامكان الخاص
في محل المنع لان مادة الامكان الخاص لا الضرورة على اعتقاد الحاكي فنقول المورد على هذا القائل
بان جهة هذه القضية على ما اصطلح من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص فاسد بل الامر
بالعكس بل تكون كاذبة لمخالفة المحكي والمخبر عنه للواقع على وفق حكاية الحاكي واما قول هذا
القائل الناقل عنه السيد وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع ولا يخفى
ان قوله هذا معطوف على قوله وكانت مادة الضرورة ويكون دليلا آخر لبطلان اللازم
ويحتمل المعنيين احدهما ان هذه القضية كاذبة وكذبها لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة
وعلى هذا يرد عليه ما اورد عليه بان هذه القضية كاذبة على اي حال سواء فسرت الجهات بالكيفيات
المطابقة للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقا واذا كان كذلك لا يكون كذبها لعدم
مطابقة الجهة للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقا بل لعدم مطابقة الكيفية التي اعتبرها

العقل سواء سميت جهة اولا للكيفية التي في الواقع وثانيهما انهم حكموا بان كذب العلم مطابقة
الجهة للواقع فعلم انهم لا يريدون بالجهة الكيفية الواقعية ويكون جهة هذه القضية عندهم هو
الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد عليه الايراد المذكور ولا يخفى ان ما قيل في دفع المخالفة الاولى
لاصطلاح القوم ان العبارة التي قررها البعض اراد به انه اذا جعل الوجود او جعل رابطة يثبت كيفيات
ثلث في نفس الامر وفي العقل يسمى ما في نفس الامر مواد وما في العقل جهات واورد عليه بان هذا
انما يكون موجها لو قال المقرر وجهات في العقل بالواو ولا يخفى ما في هذا الايراد اذ هذا القائل
قال انه اراد هذا المعنى معترفا بانه خلاف ظاهر عبارته ولكنه مراده وهذا قريب مما ذكره السيد
في دفع المخالفتين فلا يبطله عدم وجود الواو في العبارة لانه مع وجود الواو كان كالصريح في
تلك الارادة بلا كلفة مخالفة الظاهر ثم انه قد قيل ههنا اعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد
من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء
كان المحمول هو الوجود او مفهوم ما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية
سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث
بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
كون العدم محمولا اذ لا فايدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون
القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية
المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد
هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع ثم انه بين كون النسبة
سلبية على التقديرين ببيانين احدهما انه اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير
الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية
موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق
الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في مثل هذه القضية اجتماع
المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته وثانيهما انه اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير
الاول فلما سبق من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا
جعل المحمول مفهوما اخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى على
سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية والكلام على هذا القول من وجوه الاول ان

ثبوت

ثبوت المواد الثلث على تقدير جعل الوجود محمولا او رابطة وكذا ثبوتها على تقدير جعل العدم
احدهما لا يستلزم ان يكون النسبة على التقديرين الاولين ايجابية والقضية موجبة وعلى
الاخيرين النسبة سلبية والقضية سالبة بمجرد ان الاولين بعبارة واحدة وكذا الاخيرين اذ
معلوم انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية
سالبة واما على تقدير جعل الوجود محمولا فظاهر انه لا يلزم ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك
الباري ليس بموجود وكذا على تقدير جعل العدم محمولا لا يلزم ان يكون القضية سالبة اذ كل مفهوم
نسب الى موضوع ما فيمكن الحكم بينهما بالسلب والايجاب غاية الامر انه لا يصدق احد الحكمين
وليس الكلام ههنا في الصدق والكذب وتنبه هذا القائل لحال محمولية العدم فاشكل عليه
الامر في كون القضية سالبة ح فذكر ما ترى من البيانين ولم يتنبه لحال محمولية الوجود ولم يقل
احد من الناظرين في هذا المطلب بما التزمه قال السيد والحاصل ان المحمول سواء كان وجودا
او غيره اذا نسب الى الموضوع ايجابا او سلبا ثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد
في النسبة الثبوتية فانها اشرف وما يعتبر في النسبة السلبية مندرجة فيها فان واجب العدم
هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فلا حاجة
الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد اعني المعتبرة في النسبة الايجابية شاملة للمفهومات بها
انتهى والحاصل ان الكيفيات الثلث على التقادير الاربعة حاصلة واما كون القضية موجبة
او سالبة فامر اخر كالصدق والكذب ويعلم من خارج وفايدة التعبير عن الاولين بعبارة
واحدة ان كليهما حال الوجود كما ان الاخيرين كليهما حال العدم الثاني انه يرد على البيان الاول
ما قيل انه من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ يصير معناها سلب العدم
فيكون خلاف المفروض الذي هو الحكم بانتفاء الشيء بل يكون المحمول هو الوجود فلا يكون
المحمول هو العدم الذي هو مطلوبه بل ما ينافيه وايضا لا يخفى ان المقصود ههنا كما هو مفاد
كلام هذا القايل ايضا ثبوت المواد الثلث في كل نسبة سلبية وايجابية ليتناول جميع الموجبات
والسوالب فلا بد ان يكون المراد مطلق العدم لا العدم المطلق فح لزوم اجتماع المتنافيين
في العدم الخارجي كان ممنوعا وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد
المحمول لا النسبة بقيد صالح من الازمان او الاذهان ولو قال القايل مرادي العدم المطلق
بلا تقييد ليندفع اكثر الايرادات كان نقضا لما هو المقصود ثم اذا قيد العدم المطلق او الذي

بالقيد الصالح واخذت القضية خارجية صارت القضية صادقة وان اخذت القضية ممكنة بل
فعلية ايضا لا يلزم اجتماع المتنافيين ايضا اذ الممكنة لا يقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما
كان الحكم بالعدم عليه بالامكان ايضا لم يلزم الا اجتماع امكان الوجود مع امكان العدم والممكنتان
لا يتنافيان بل الفعليتان ايضا هذا ان لم نقل بان الممكنة يقتضي امكان وجود الموضوع مقارنا
لثبوت المحمول فيقتضي امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع الذي هو المحال والا فلا يرد هذا
الايراد اذ ثبوت العدم لشيء ح غير ممكن لان ثبوت العدم لشيء يستلزم ثبوت الوجود له في
زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له
في زمان ثبوت المحمول له ولا شك ان ثبوت الوجود للشيء ينافي ثبوت العدم له في زمان ثبوت
الوجود له وكل شيء يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف يكون ممكنا ثم على تقدير
التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقهما لا من اعتبارهما موجبة غاية الامر انه ح يكون
كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون المادة ح هي الامتناع وما قيل انه جاز ان يكون هذه القضية موجبة ذهنية وكان
العدم هو الخارجي وح لا منافاة بين الثبوت الذهني واللاثبوت الخارجي او المراد بالعدم
هو الذهني ايضا ويكون الاتصاف باللاثبوت في وقت معين لا في جميع الاوقات او يكون
الاتصاف باللاثبوت بالامكان لا بالفعل بجاز ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير
مقيدة بالذهنية الفعلية او الخارجية الفعلية فهو تفصيل لما مر سابقا وقد عرفت انه انما
يصح اذا لم يعتبر ثبوت المحمول في زمان ثبوت المثبت له الثالث انه يرد على البيان الثاني انه
فيه ما سيأتي في كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه
في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني في الذهن عند الكل وفي الخارج ايضا عند من قال ان
ثبوت الشيء للشيء آخر فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه بالذات بان يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع و
العدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون القضية
سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع ان كون العدم ليس محمولا البتة يقتضي عدم تمام
التقريب ليس بصحيح في نفسه لانه خلاف البديهة فانا نعلم ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر
فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم

بسلبه

بسلبه عنه او ايجابه له بلا خفاء وايضا المحمول في الاول نفس الشيء وفي الثاني اما الوجود ان
اخذت سالبة او رفع الوجود ان اخذت موجبة الرابع ان ثبوت المواد الثلث على تقدير كون
الوجود محمولا او رابطة بعبارة واحدة وكذا العدم فالظاهر انه رد على من توهم ان المعاني المذكورة
ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق كصاحب المواقف ومن كان على مذاقه ممن تقدمه حيث توهم
ان ثبوتها على تقدير محموليتها هو مصطلح اهل الكلام وثبوتها على تقدير كونها رابطة هو مصطلح
المنطقيين بناء على ان هذه الالفاظ الثلثة اشتهرت حتى صارت حقيقة عرفية في عرف اهل الكلام
فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه بناء على ان الشايع عند المنطقيين هو البحث عن القضايا
ومدارهم على اعتبار الرابطة وكونها على جهة الضرورة والوجوب في الوجود والامتناع في العدم وهذان
الاصطلاحان لما كانا معلومين من خارج ظاهرين غاية الظهور فاشتهر في التعبير عنهما بعبارة
واحدة الى انهما واحدة والاختلاف انما هو في المحمول وليسا بوضعين مختلفين حتى يلزم استعمال
الالفاظ الثلثة في اطلاق واحد في معنيين وكان غير جائز او مشتملا على التكلف وهذه
الاشارة لظهورها في حكم التصريح بوحدة الاصطلاحين وانها في الكلام هي بعينها في المنطق
حيث اعتبر الكيفيات في كل محمول اعم من ان يكون وجودا او غيره بقوله او جعل رابطة و
ان لم يكن في حكم التصريح في اعتبارها في محمول معين هو الوجود بل لا يبعد ان يقال غير اشارة
الى بيان مصطلح اهل الكلام من انه الذي اصطلح عليه المنطقيون مخصص بان المحمول فيه هو الوجود
فيه اذ هذه الاشارة ايضا كالسابقة بناء على ما هو الشايع الضايع المشهور المعروف من خارج من المذاق وبين
في العلمين بطريق الغلبة التي صارت كالعرف الطاري مع انهما في الاصل واحد فهذه الاشارة ايضا جديرة
بالحاقها بالتصريح والمخلص ان الاصطلاحين في الاصل واحد وهو المقصود بالاشارتين وهذان
العرفان الطاريان نشأ من خصوص المحمول المنظور في العلمين في جهتيهما ونظرهما واما ما زعم صاحب
المواقف من انها غيرها والا لكانت نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر لوازم الماهية واجبة لذاتها
فجوابه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة
الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا
ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود
في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها الا ان يوجه زعمه كما قيل ان غرضه ان المتكلمين يطلقون
عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا

الواجب بالذات لم يريدوا الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه به وذلك اية كونه حقيقة عرفية ولا يضره في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة وحاصله ان غرضه ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة عرفية في اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه ومعنى قوله والالكانت لوازم المهية واجبة لذواتها انه لو لم يكن الواجب في عرفهم ما يخص الوجود في نفسه لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها اي يصح اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والتالي باطل ولا شك ان قيد الذات في الموضعين في كلام القايل الموجه انما هو للتنصيص على ان المراد ما هو مصطلح الكلام في الوجوب والامتناع الدالين على وثاقة الربط والامكان الدال على ضعفه والالكان كالاولى تركه لكن دفع الوهم جعل ذكره اولى ولا يخفى ان الكلام في الوجوب الذي هو صفة الوجود لا الذي هو صفة الذات ولذا لم يقل والالكانت المهيات الملزومة واجبة ولا يخفى انه يتوجه على هذا التوجيه ايضا ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الميزان حيث اشتهر فيما له شاهين وكفتان وفي الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني والخارجي وفيه تامل اذ يمكن له ان يقول وان كان كلاما على السند وصار في صورة مقابلة المنع بالمنع انه يمكن ان يشتهر اصطلاح جديد بهذه المثابة وصار الوجود في هذا الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية في الخارجي وايضا قد يطلقون الوجود على المعنى الاعم بلا قرينة بخلاف المواد فانها لا تطلق على المعاني العامة الا مع قرينة وهذا يدل على انها صارت مجازات في تلك المعاني وبالجملة الامر في هذه المقامات المبنية على الاصطلاحات هين اذ لا جدوى له في الكمال الذي هو معرفة الحقايق اليقينية التي هي سبب سعادة النفس المجردة الخامس انه لا شك في فساد قوله ان المحمول اذا كان احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما الى الموضوع اذ لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسبناه الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد من رابطة بينهما اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا مثلا ومفهوم الوجود ايكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة

بينهما وتاييد هذا بقول العجم زيد هست وزيد نيست بل وبذكر الرابطة فاسد اما اولا فلانه لا شك ان الرابطة في قولهم هي است مثل زيد ايستاده است ولا شك ان زيد هست قضية تامة وزيد است ناقص بالظهور تام بدون ذكر محمول والتفرقة بينهما في غاية الظهور وهذا اية كون هست وست مركب في الاصل هاء است ونيست است فكان الهاء بمعنى الموجود والباقي رابطة والهاء اختصار لفظة الذي بمعنى الموجود لكراهتهم تكرار لفظة است واما ثانيا فلانه لا يجدي اصلا كيف وعدم الذكر على تقدير التسليم لا يدل على انتفائه وهذا مبني على ان هذا منعا في مقابل تاييد المؤيد وكان المانع غير ملاحظ لما هو مذهبه المطابق للواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة لا تحذف في لغة العجم واما ثالثا فلانهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات المشعورة بها لا يفرق بين الوجود وغيره ويخدش هذا ان الذكر لا يدل على الحاجة اليه بخلاف عدمه واما رابعا فلانه مع قطع النظر عن هذا كله مع ظهوره لا تنتقض الحقايق من الاطلاقات العرفية قيل من اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وقد الاضحوكة ما يضحك عليه والاحدوثة ما يتحدث به والغابرين بالمستقبلين هذا واما الثاني وهو تعريف المواد الثلث فالبحث فيه كالبحث في تعريف الوجود اذ كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ ويشتمل على دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الثلثة من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها مشتمل على دور ظاهر اذ اولا عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع باستحالة انفكاك المحمول ثم عرفوا استحالة الانفكاك بعدم امكان انفكاكه ثم عرفوا امكان انفكاكه بعدم وجوب المحمول فال الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب وهو دور ثم لما راى اخر فيه تكلفا بكثرة الوسايط مع ان فيه اختصار حذف الضرورة التي هي حقيقة الوجوب بتفسيرها الذي هو استحالة الانفكاك لحذف استحالة الانفكاك بتفسيرها الذي هو امتناع الانفكاك او عدم امكان الانفكاك ثم عرف كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فصار دوريا وكذا كل من الامكان والامتناع وقال اخرهم بان التكلف ان الاظهر ان يعرف كل واحد من الثلثة بسلب الاخرين او يعرف الواجب بما يمتنع وجوده عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه

فقد اخذ كل من الثلث في تعريف الاخر وانه دور ظاهر ثم رجح آخر الوجه الثاني في بيان لزوم الدور على
الوجه الثالث الذي هو الاخير بان المراد من الامكان المذكور في تعريف الواجب والممتنع هو الامكان
العام والامكان الذي عرف بالوجوب او الامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور ولا يخفى ما فيه
اذ ليس ههنا في الواقع الا الضرورة وسلب الضرورة الذي هو الامكان المطلق بعمومه لا خصوص العام
والخاص والا لزم تربيع القسمة لان الضرورة اما ضرورة الوجود وهو الوجوب واما ضرورة
العدم وهو الامتناع فلو اعتبر خصوص عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم صار
الاقسام اربعة مع انه لا يتحقق الامكان المطلق اعني سلب الضرورة منفكا عن الوجوب والامتناع
الا بسلب الضرورتين المقابل للوجوب والامتناع فمفهوم الامكان ليس الا سلب الضرورة و
تحققه ليس الا في ضمن الامكان الخاص او الوجوب والامتناع اعني الضرورتين والوجه الثاني
والثالث كلاهما مشترك في اخذ المفهوم فالفرق تحكم وايضا لا فرق بينهما في اخذ الامكان العام
في الحد والمحدود هو الامكان الخاص فلا دور في الوجهين بلا فرق فالفرق تحكم محض هذا واما الثالث
وهو اخذ المواد ذاتية وباعتبار الغير فيرد بانه ان تلك الثلثة اذا اخذت ذاتية بان اخذ كل مفهوم
وجعل محمولا سواء كان وجودا او عدما ونسب الى اي مفهوم كان وجعل موضوعا سواء كانت النسبة
ايجابية او سلبية فلا يخلو ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي
نقيض تلك النسبة اولا فالاول هو الوجوب والثاني الامتناع والثالث الامكان وهذه القسمة
لا اختصاص لها بمفهوم دون مفهوم مثلا كل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنع
الحيوانية او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم بالقياس الى المحمول الذي هو الوجود
فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن يتبادر منها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود
على ما عرفت ان الثلثة التي يبحث عنها ههنا هي المذكورة في جهات القضايا الا انها مقيدة ههنا بنسبة
المحمول الذي هو الوجود وقد عرفت فساد زعم كون لوازم الماهيات واجبة لذواتها كالزوجية للاربعة
اذ الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيها وهذه القسمة منفصلة حقيقية لا يمكن الاجتماع فيها
لا في الصدق ولا في الكذب وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة
ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه مربعة مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل كاستحالة
اجتماع النقيضين وارتفاعهما والحاصل كونه حصرا عقليا بالجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم

القسمة

القسمة لان الحصر العقلي هو اقتضاء بديهة العقل الانحصار وعدم قسم آخر وههنا كذلك اذ لو جوز
بديهة العقل قسما رابعا للزم ان يجوز اما تخلف المقتضى عن المقتضي واما اجتماع النقيضين فلزم ان
لا يكون اجتماع النقيضين باطلا ببديهة العقل ولا كان من البديهيات الاولية العقلية وعلى هذا لا
حاجة الى ما قيل تبعا للسيد انه ان جعل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تغيير او اشكال الكلام
مع ذلك حصرا عقليا مقطوعا به بلا ريبة وبذلك يتم المقصود ولا يتوقف على كونه بديهيا ظاهرا او كونه
بديهيا ظاهرا فالان ههنا بقي الكلام في ان المقسم في هذه القسمة الحقيقية اي شيء هو كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع او نسبة كل محمول الى موضوعه او المفهوم بحسب هذه الامور اي المفهوم بالقياس الى اي
محمول الى موضوعه او المفهوم بحسب هذه الامور كان فان كان على الاول انه ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلثة
ليس حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار
نسبة الوجود او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه فالظاهر ان يقال قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور
كما ذكره الاصفهاني ولا يخفى ما فيه اذ لا شك ان المواد الثلث كيفيات للنسبة وثابتة الرابطة التي
هي نسبة المحمول الى موضوعه التي هي معروض تلك الكيفيات وصفتها فكيف لا يكون المقسم كيفية
النسبة ويكون نفس النسبة او المفهوم باعتبار هذه الامور او غيرهما وكيف يكون المقسم للكيفيات
العارضة لنسبة المحمول الى موضوعه نفس النسبة المذكورة التي هي معروضها او غيرها وظهور دعوى
عدم حصر قسمة الكيفية ممنوع اذ جميع الكيفيات مندرجة تحت الثلث فان قيل هذه قسمة الذات
الى الاقسام الثلثة وقسمة حقيقية لا تخرج عنها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم اولا
هذا او لا ذاك والواجب الوجود لذاته لما لم يكن له ذات غير الوجود بناء على عينية الوجود وساير
الصفات الحقيقية غير الاضافية والسلوب على ما هو الحق فلم يكن داخلا في الاقسام فلم يكن واجب
الوجوب لذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا تقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود
الاقسام في الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب وعينية وجوده وساير صفاته الحقيقية
وهذه طريقة سلوكهم تبينهم من الاجمال اولا والكشف آخرا ولا يمكن الجواب بان الواجب خارج عن
المقسم كيف وقد فرعوا عليه خواص الواجب باسرها وايضا على هذا الجواب يكون هذا التقسيم ممتنعا
لان هذا القسم بحسب الاحتمال العقلي من اقسام الممكن وبحسب الواقع ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب مع ان الحكماء ما قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته
وجوده وهو الممكن كما توهم البعض بل في عبارتهم ليس لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود

قال رئيسهم في اول الهيات الشفا فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول
ان الامور التي يدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم
يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا هو في حيز الامكان ويكون
منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود
له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان
يكون وجوده مكافيا لوجود آخر وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده من كثرة البتة وانه
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه وقريب من هذا عبارته في الاشارات
ايضا فظهر ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وتوحيده وعينية
صفاته الحقيقية من الوجود وغيره لينكشف بالبرهان حقيقة الحال ولا باس بنقل ما ذكره بعض
المحققين من التحقيق الحقيق بالتصديق فان الغرض تحقيق الحق لا اظهار الفضل قال وتحقيق
مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود وعين الوجود القائم بذاته
سواء كان اطلاق الموجود على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا فلا يلزم كون الوجود معنا
له كما هو المتبادر الى الاوهام من ظاهر اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس نعني
به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك
حيث يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكن نعني به ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا
على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس
يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
مقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء لكان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا فيه ان نسبة الجميع
اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام
بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء محتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في
التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود غير عارض لماهية
اصلا وانما نقلنا له مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقلناه يفضي الى التطويل وقال
في الشفا كل ما له ماهية غير الانية وهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي
التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات

يفيض

يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه
انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الوجود المجرد بشرط
السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو
الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على كل ما هناك زيادة وكل
شيء غيره فهناك زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان
يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا
لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان
الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
ماهيته هي انيته قال اقول يتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الذهنية فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما
في زيد متمول وماء مشمس وكان في لفظة الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى
الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان
تابعا ومتبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين
الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ومن نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا
فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ولو فرض كونه
مجازا في عرف اللغة وهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا

واجب الوجود موجود فهو سقط مجاز معناه انه بحت وجود لا انه شي موضوع قبل الوجود امابا قتضائه
او باقتضا غيره والفرق بين الوجود القايم بذاته والقايم بغيره ان الاول ليس ثابتا بغيره بخلاف الثاني
فانه ثابت بغيره فيكون وصفا له ويظهر ذلك بان يعرض الحرارة قايمة بذاتها تظهر فيظهر عنها الاثار
المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف
الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو بغيرها فيكون نا عتة له فيصير الغير به حارا وكذا لو فرضنا
الضوء قائما بذاته كان الضوء بنفسه لا بغيره فيكون الضوء مضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف
الضوء القايم بغيره فانه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة الجدى المناقشة في اختلاف
اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوى والغرض تحصيل المعنى المشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ حقيقة
او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهي ليس عينا لشي
منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كامر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات ذاته
من حيث انه مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قايم بذاته فهو في ذاته
بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب
يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق عليه وهو صحيح سواء
كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد البعض ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد
من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قايم بذاته وارادوا به سلب
قيامه بغيره او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدا في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته
الوجود كاقتضاء لوازم المهية اولا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص
البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود اولا وان ما ليس عين الوجود
لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين جلية الحال وامثال ذلك كثيرة
في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو
الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه لا هو
ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبنوه بانقسامه الى السنين والشهور
والاعوام والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود
في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الان السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة

ادعوا في اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان وانطباقها على المسافة وتكممها بكميتها بالعرض
ثم آل التحقيق الى ان الموجود موهوم الى غير ذلك من النظاير قال وقد عثرت بجد ذلك نص من قبل
الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من
غير اعتبار شي آخر فاما ان لا يكون موجودا فهو اذا يكون فاطلق واجب الوجود لذاته على القسم
الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود الاول وهذه القسمة لا يقتضي ان
يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود اوليس كذلك بل يعم ذلك من شي خارج
عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجود بهذه
عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحدب على الطلاب
ازاحة لغشاوة الارتيابات عن ابصار الالباب وعرضا لمقصود الحكماء على اذهان الاصحاب
وعذري في تكثير النقول في هذا الباب انه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين
في هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب انتهى كلام هذا المحقق اقول
وغرضي من نقل هذا الكلام بطوله هو هذا الغرض المنقول ايضا ولكن ههنا فوايد الاولى
انه قد قيل ان للوجوب معنيين احدهما ما هو صفة الذات بالقياس الى الوجود والقسمة
باعتباره هو ما مر والثاني صفة الوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه
وعلى مذهب الحكماء يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثاني فما رد عليه بما اورده على
ان الوجود لا يرد عليه القسمة من ان الموجود غير الوجود بالذات وان كثيرا من المفهومات
يحمل على نفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وقد مر حقيقة الحال في ذلك سابقا فراجعه والظاهر
ان امثال هذه الكلمات نشات من خلط المطالب الحكمية الصادرة من الحكماء بالمطالب الكلامية
الصادرة من اهل الكلام بلا روية فان كلا هو ابهم بل التقسيم الاول هو منهم الذي هو مبني على راي
الاشعرية من زيادة الوجود وساير الصفات ومن القول بان الله ماهية مقتضية للوجود والفرق
بينه وبين الممكنات بتباين المهية مع اشتراك الوجود كما هو راي الامام والمصرح به منه في شرح
الاشارات ومن قبيل الخلط ايضا ما قيل ان الوجود الذي هو عين ذات البارى تعالى هو الوجود
الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته ثم الحق ايضا عنه بان معنى اقتضاء الذات الوجود
ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي

ذاته كونه موجودا او الترديد بان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا
في دفع هذا الجواب لا يخفى فساده اذ الثلث جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الموجود ولا
يمكن ان يكون المحمول مفهوم الوجود والوجود معا وكان مقتضى الذات احدهما لا على التعيين
وحاصله انهم جعلوا الوجوب كيفية نسبة مخصوصة لخصوص محمول معين هو الموجود والمحمول
في القضية الواحدة التي هي محمولها الموجود بخصوصه لا يمكن ان يكون متعددا تارة موجودا وتارة
وجودا والا لتعددت القضية وحتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على
التعيين على ان يكون المحمول المفهوم المردد او القدر المشترك الاعم منهما ولا شك ان ليس مرادهم
من الموجود المحمول الموجود او الوجود حتى يكون الوجوب كيفية لنسبة المفهوم المردد او القدر المشترك
الاعم ولا يرد على فساد هذا الدفع بان هذا الدافع جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود او الموجود
فايهما كان محمولا كافيا في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم
المردد بل ولا جوازه ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه حتى في اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين على معنى ان الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد بين الوجود والموجود وقوله
حتى يكون اشارة الى المحذور اللازم من كون مفهوم الوجود والموجود معا محمولا في القضية المخصوصة
وهي قولنا زيد موجود بالضرورة فاعترض عليه تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع بطلان التالي
ولا يخفى عدم ظهور هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده بل صرح في ان الوجوب ليس الا كيفية نسبة
الموجود لا الوجود ولا القدر المشترك ولا المفهوم المردد وكلام الدافع باطل من هذا الوجه واما
بيان فساده بانه يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن واجبا
لذاته وكذا العدم الخاص للممتنع ممتنعا لذاته فاورد عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الوجودات
الخاصة للممكنات حصصا الوجود المطلق فلا يتصور اقتضاؤها لصدق المطلق عليها
اذ الذاتي لا يعلل ثبوتها للذات بالذات واما ثانيا فبانه لو سلم ان الوجودات الخاصة افراد
حقيقية للوجود المطلق وان الوجود صفة لها لكن يجوز ان لا يقتضي الوجود الخاص صدق المطلق
عليه بل المطلق شيئا اخر ولو سلم ان المقتضي هو الوجودات الخاصة فيجوز ان لا يكون تلك
الوجودات الخاصة مستقلة في الاقتضاء ولكن لا يرد عليه انه لا محذور في كون العدم الخاص
للممتنع ممتنعا لذاته بل يكون كذلك في الواقع لان المراد بالعدم الخاص رفع مطلق الوجود مع مفهوم
مخصوص وعلى التقدير المذكور يلزم ان يكون ذلك العدم ممتنعا لذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا

فلا يصح

فلا يصح انتسابه الى شيء اصلا اذ المعدوم المطلق لا ينتسب الى شيء بديهة اذ لا بد من تصور المحكوم به
والتصور هو الوجود الذهني وايضا المعدوم المطلق لا يجوز ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به اذ
ثبوت الشيء للشيء لا بد فيه من ثبوت المثبت له والمثبت كليهما كما صرح به الشيخ في اول الالهي ولا شك
ان الممتنع المطلق معدوم مطلق على ما هو المصرح المشهور ولا يمكن ان يقال ان المصرح هو ان الممتنع
المطلق بمعنى ما يقتضي ذاته كونه معدوما مطلقا لا ما يقتضي ذاته كونه عدما مطلقا كما فيما نحن فيه لانا نقول
كون الممتنع المطلق معدوما مطلقا امر متفق عليه بحيث لا يمكن لاحد ان يقول بعض الممتنع المطلق
ليس بمعدوم مطلق ثم لا شك ان المتبادر في كون العدم الخاص للممكن ممتنعا مطلقا اظهر من كون العدم
الخاص للممتنع ممتنعا مطلقا كما في قرينة عكسه وبما قررنا التحقيق يندفع ما يتراءى من انه وقع هنا
خلط بين امتناع وجود الشيء في نفسه وبين امتناع ثبوته للغير فان اللازم على التقدير المذكور
كونه ممتنعا في نفسه ولا بأس في ذلك ان يكون ممكن الثبوت للغير كما في عدم الممكن وواجب الثبوت
له كما في عدم الممتنع ثم انه قد اجيب عن بيان فساده الذي قد اورد عليه ما مر بان ذلك انما يلزم ان
لو كان الوجود للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته
فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون
واجبا لذاته وقد رد هذا الجواب بان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى
استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا
بالمعنى الاول فان هذا من ذاك ولا يخفى فساد هذا الرد اذ افتقار الذات في ذاته الى الغير
يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى
الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو المصرح به والمتبادر عند الاطلاق
ايضا ثم انه بعد هذه المراتب قد ذكر بعض اسئلة واجوبة بقوله لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص
الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا
بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات
الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل للحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق
في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق
البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا

ولا يكن لك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود
بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا
بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا مهية ووجود مغاير لمهية غاية
الامر ان تلك المهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون الذات في
اعلى مراتب الموجودية انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه بعد ما سبق لا يخفى عليك ان ذات
الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتخصصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى
مهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبارات
نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسبة مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه
الاثار موجود وباعتبار انه بذاته منشا لذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فيه التركيب متعين
وباعتبار ان ذاته منشا لذلك الامتناع تعين والمتميز ذلك في ساير صفاته مثلا هو باعتبار انه
ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا لذلك الانكشاف علم وكذلك في القوة والقدرة
والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة
كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا الى ان شيئا منه علم و
شيئا اخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر
في صفاته الحقيقية والحاصل ان ذاته تعالى هوية بسيطة محضة ليس فيه وجود خاص ووجود
مطلق مغاير له حتى يكون وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما قرره في لا يقال
ولا حتى يكون موجودا بوجودين كما قرره في لانا نقول بل كل هذه انتزاعات عقلية محضة له
باعتبارات مختلفة وليس فيه اقتضاء ولا مقتضي ولا مقتضى بل كلها محض الاعتبار فالسوال
والجواب كلاهما مختلان بلا حاجة الى حمل كلام لا يقال على معنى ان موجوديته انما هو بالوجود
الخاص الذي هو عين ذاته بحمل عبارته على خلاف الظاهر كما فهم بعض الا ان يقال السايل اراد
بالاقتضاء مجرد صحة الانتزاع والاعتبار في الملاحظة العقلية الذهنية وح كان معنى صحيحا
ولكن كان بعيدا عن عبارته وكان الجواب جوابا لتقريره على وفق عبارته والتفصيل ان قوله
ان ذاته تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق محتمل لمعان الاول ان يكون
موجوديته بالوجود المطلق لا بالوجود الخاص وح يكون الوجود الخاص هو المهية في الحقيقة سماه

وجودا خاصا اذ مناط الموجودية ومنشا ترتب الاثار هو المسمى بالوجود وما هو غيره ومتصف به في
العقل هو المسمى بالمهية سواء سميته الوجود الخاص ام غيره واليه ينظر ما ذكره اخيرا انه ح يكون
الواجب ذا مهية ووجود مغاير لمهيته غاية الامر ان تلك المهية وجود خاص وهذا الاحتمال
هو الظاهر من كلام البعض الذي هو المجيب ولا يرد عليه انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص
اشتقاقا فكيف يصدق انه يلزم ان يكون الواجب تعالى موجودا بوجودين وايضا اذا لم يصدق
الوجود على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح قولهم ان الواجب موجود بذاته لانه الزم على السايل انه
اذا كان موجوديته بالوجود المطلق ويكون محمولا عليه اشتقاقا مع انه مسلم عندهم ان موجوديته
بنفس ذاته ومحمول عليه الوجود اشتقاقا لا بوجود خارج عن ذاته فلزم كونه موجودا بوجودين واما
ان مراده انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل الاتصاف بالمطلق فان الاتصاف
بالخاص من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا بخلاف الاتصاف بالعام اشتقاقا فانه من قبيل قيام الشيء
بنفسه حقيقة فليس في عبارته تعين ولا اثر ولا اشارة ولا تخيل فكيف يكون مرادا منها مع ان هذا
المراد بعيد بحمل تامل لان ذاته تعالى لما كانت فردا للوجود المطلق فاتصافه بالوجود المطلق كاتصاف
بالفرد المعين من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا لان المطلق ح كان قايما بنفسه لا بغيره في ضمن هذا
الفرد واما ثانيا فلانه لو لم يحمل على معناه الظاهر الذي مر بل حمل على ان موجوديته بوجوده الخاص
الذي هو عين ذاته لكن يكون هو مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق اي موجبا ومقتضيا
لصدق الوجود المطلق عليه اشتقاقا بناء على عينية الوجود الخاص فلا يتحقق صدقه اشتقاقا
بخلاف المطلق وح لا يلزم كونه موجودين اشتقاقا وهذا قريب من الجواب المردود حيث قال هل
اتصاف هناك اذ هو عينه وجوابه هو ما ذكر اولا الا ان يؤول بصحة الانتزاع والحمل عليه اشتقاقا وح
لا يمكن الجواب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق حتى يجاب
بان الوجود الخاص ح كان مهية ذات وجود مغاير كساير المهيات الممكنة واما ثالثا فلان قوله
وح فيفوت ما هو مقصودهم من اثبات كون ذات الباري في اعلى مراتب الموجودية ففيه ان
كونه مقصودا لهم فوته لا يكون فسادا اذا لم يكن حقا وان كان فكان فساده لاجل فوات الحق لا
لاجل فوات مقصودهم واما ما ذكره هذا البعض من المراتب الثلث للموجودات في الموجودية بحسب
التقسيم العقلي التي ادناها الموجود بالغير الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير
ذاته وموجد يغايرهما ويمكن انفكاك الوجود عنه واقعا وتصورا فالتصور والمتصور كلاهما ممكن

وهذه حال الماهيات الممكنة ونظيره في المراتب الثلث في المضيء وجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي
يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على راي جمهور المتكلمين
من الاشعرية التي هي عامة اهل السنة ونظيره المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءا
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير
ذاته واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي هو وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له
وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذه
هي حال الواجب الوجود لذاته عند جمهور الحكماء والمحققين من المتكلمين ونظيره المضيء بالذات بضوء
هو عين ذاته كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته وليس معنى المضيء ههنا هو الذي
يتعارفه العامة على مقتضى اللغة بل معناه ان ما كان حاصلا لكل احد من المضيء بغيره والمضيء بضوء
هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على
ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على
حسب قابليته للظهور فلا يرد ان الضوء كيف يكون مضيئا والغرض من هذه النظائر قياس حال
المعقول بالمحسوس لزيادة الانكشاف والظهور وهذه المراتب المذكورة التي ذكرها هو ماخوذ مما
في الكلمات المنقولة سابقا فهذه المراتب احتمالات ثلث لا مزيد عليها في الموجودية ولا يتعلق ههنا
احتمال آخر وهو ان يكون الوجود داخلا فيه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة معتبرة في هذا
المقسم ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة
الجزء الآخر لا يخرج عن القسمين الآخرين من عروض الوجود الذي يقتضي الذات او الغير لكن لا لعروض ذلك
الوجود الذي هو عين الجزء الاول يكون وجود النفس بل لغيره كما مر بل بعروض وجود آخر وهو موجودية
المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة والحاصل ان الموجودية
ليست بعد الا جزئية الوجود بل الملاقية العينية والقيام بالنفس او بالعروض ويمكن ان يقال
ايضا ان هذا المجموع داخل في احد القسمين الآخرين لان مجموع الوجودين اللذين احدهما عين الجزء الاول
والآخر عارض للجزء الآخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه ولا جزءه وموجوديته انما هي به فقد تقرر
معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها

الماهية

الى ماهية و وجود ولذلك يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود
عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى مرتبة في الموجودية **الفايدة الثانية** قيل انما قسم
بهمنيار الكون في الاعيان الى القسمين دون الكون في النفس لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون
قايما بنفسه حتى يكون الشيء واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهني وهو ظاهر ومدخلية الحس في الحكم
بافتقار الكون لشيء باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشيء او باعتبار ان بمدخلية الحس يعلم تركيبه
او حدوثه فيعلم امكانه فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته وفيه ان تعميمه اولا بان كنا
في الاعيان او في الذهن وثانيا في بيان القسمين بقوله يكون في الاعيان او في النفس او وجود يقال ينافي
عن التخصيص نعم في العبارة الثانية خصص الكون في الاعيان بالذكر لكن لا مع اداة التخصيص وبالجملة القول
بكونه قسم الكون في الاعيان الى القسمين دون الكون في النفس محل تامل ولا يخفى ان تشبيه نسبة
الجميع اليه بنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي وقع في كلامه انما هو في خصوص النسبة لا في خصوص
الطرفين ولا فيهما معا كما في تشبيه نسبة الملك الى المدينة بنسبة الربان الى السفينة وقد نقل ان شارح
التعليقات هو مولانا زين الدين بن صدقة **الفايدة الثالثة** ان الاول هو مجرد الوجود بشرط
سلب العدم وساير الزوايد والاوصاف عنه كما ذكره الشيخ وقد صرح بانه ليس مراده منه الوجود المطلق
المشترك فيه وصرح بانه هو الوجود لا بشرط والاول هو الوجود بشرط لا ولذا لا يحمل على غيره فكونه
مجرد الوجود لخروج الزوايد والصفات عنه التي هي زايدة وهو لشرط لا زيادة تركيب قال الامام ان الشيخ
التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن ساير الوجودات بامر زايد او قال الوجود لا بشرط
امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب واجاب الشارح المحقق ان شرط العدم
امر زايد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له
مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في الانفصال عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء
غير ذاته انما الاحتياج في الانفصال عن متحقق آخر مثله واجاب ايضا عن قوله الواجب يساوي الممكنات
في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته بانه ليس شيء لان الوجود المجرد العارض لماهيته يباين الوجود
العارض للماهيات بالتعرض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس
طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زايدة عليه كما ظن وحاصله ان الوجود بشرط اللاعروض هو
وجود الواجب والوجود بشرط العروض هو وجود الممكنات والوجود لا بشرط مشترك عارض وبعد
هذا فقد منع البعض عدم لزوم التركيب بان شرط العدم قيد والا لزم عدم الفرق بين ما هو لا بشرط وبين

ما هو بشرط لا وبعد هذا ايضا كلام آخر هو انه اذا كان المهية او الوجود او اى شى كان له اعتبارات
ثلثة فالفرق بين لا بشرط وبين بشرط لا ايل بين كل واحد وبين بشرط شى ايضا كان بحسب الاعتبار والمهية
او الوجود او اى شى كان واحدا ومختلفا بالاعتبارات الثلث فوجود الواجب والممكن واحد لكن
كان بشرط لا واجبا وبشرط شى ممكنا ولا بشرط مشتركا وهذا هو ما يقول الاشراق والصوفية من وحدة الوجوب
وهذا ما يقول الرومى چونكه بيرنكى اسير رنك شد موسى با موسى در جنك شد ولا خلاص عن هذه
الشبهة وهذا الفساد الا بما هو المشهور من ان الوجود المطلق المشترك امر انتزاعى لكن فى الواجب
من نفس ذاته بذاته وفى الممكن من قيام الوجود بماهيته اى كونه بحيث اذا صار مجعولا للجاعل له
ينتزع العقل منه الوجود المغاير لماهيته واما الوجود الخاص الذى هو عين ذات الواجب فى بره
موجوديته فهو مباين لوجودات الممكنات وعلة مفيضة لها تباين العلة للمعلول فالاشتراك الذى
الوجود الحقيقى للواجب وبين وجودات الممكنات اشتراك لفظى محض والاشتراك المعنوى بينهما
وسنخيته انما هو فى الوجود المطلق المنتزع ويمكن جعل الاعتبارات الثلث المذكورة مختصا
بالوجود المطلق المنتزع وح يتلايم الكلام حيث جعل الشيخ الوجود بشرط لا مفيضا الوجودات
الممكنات التى كلها بشرط شى مع ان المفيض علة ومباين للمفاض الذى هو معلول والتنزيل
قول الشارح المحقق علاوة بقوله على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات
زايدة عليه كما ظنه وهذا هو مراد من قال اراد الشيخ بمجرد الوجود بشرط سلب العدم معروض لا مفهوم
ومقصوده منه تعيين الوجود الواجبى من بين الوجودات بانه الذى لا يحتمل شيئا له بالعدم ولا يقارنه
شى من الاوصاف اى الحقيقية وفى بعض النسخ ان الوجود المطلق المشترك غيره وفى بعضها انه بالضمير
والضمير للشان وقوله هذه صفته اشارة الى انه مجرد الوجود آه فان كونه مجرد الوجود الخاص صفته ويحتمل
رجوعه الى الاول الذى هو عبارة عن الواجب ويحتمل جعل الصفة عبارة عن اشتراط سلب سائر الاوصاف
عنه والاول اظهر فى جانب الارجاع والاشارة هكذا قيل فى شرح هذه العبارة وقوله ان كان موجودا
دال على ان الوجود المطلق المشترك فيه انتزاعى اعتبارى ليس موجودا بذاته كالوجود الخاص
الواجبى الذى هو موجود بذاته ولذاته ولما كان الواجب هو الوجود بشرط لا على ما حققه فلذا قال
هو لا يحمل على ما هناك زيادة واما كلام المحقق الطوسى ان كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته
بان يكون جزء المهية او تمام ماهيته فالظاهر ان الدخول ههنا ظاهرا فى الجزئية والمراد كان اعم فسره
بقوله بان يكون آه واما ما قيل انه يمكن ان يقال انه لا فرق بين الدخول فى مفهوم ذات الواجب

والدخول

والدخول فى نفس الذات والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود مع الاوصاف التى يمتاز
بها عن سائر الموجودات فيصير الوجود جزء المفهوم وان كان عين الذات ولما كان هذا المعنى اعم من المراد
بينه بقوله بان يكون جزء المهية او تمام ماهيته وان امكن استفادته من آخر كلامه لكن لا دخل له فى تعميم الاول
ولما كان المقدم والتالى مختلفين فى المفهوم فلا يكون ترتبه عليه لغوا بلا حاجة الى اصلاحه بقوله بل هو
عارض ثم ما ذكره هذا المحقق من تلخيص كلامهم من انه تعالى حقيقته وجود بحت عار عن جميع القيود و
الاعتبارات هو ما ذكره الشيخ بقوله بشرط سلب العدم وسائر الزوايد ثم هذا المحقق ايضا نقل ما لخص من
كلامهم فى الحاشية بقوله للوجود بهذا المعنى اسوة حسنة باوصافه تعالى بل لسائر اوصافه اسوة حسنة
بر قائه تعالى عندهم عالم بعلم هو عين ذاته قادر بقدرة هى عين ذاته وهكذا فى جميع الصفات فان العلم هو
الصورة المجردة والعالم ما قام به تلك الصورة اعم من ان يكون قياما حقيقيا كقيام الصورة المجردة
المنتزعة بالنفس الناطقة او من قبيل قيام الشى بنفسه كعلم النفس بذاته وعلم الواجب بذاته من قبيل
الثانى فيكون علما وعالما وكذا القدرة هو مبدا التاثير والقادر من قام به هذا المبدا على الوجه
الاعم ولما كان ذاته تعالى بذاته مبدا للتاثير عندهم كان قدرة بهذا الاعتبار وقادرا باعتبار قيام
ذاته التى هى القدرة بذاته واما ما ذكره من ذوق المتالهين من الحكماء فيحتمل ان يكون هو ما ذكره
المحاكم من ان الحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود وفسره بعضهم بان هذا هو ما ذهب اليه
اهل التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته موجود بنفسه وهو عين ذاته تعالى وموجودية
ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود
متعدد والوجود واحد كما ان الشمس واحد والمشمس متعدد ولا تحمل لهذه الحوالة الا ما ذهب اليه صاحب
الفتوحات وتبعه جمع كثير من المشايخ كالشيخ صدر الدين القونوى وغيره وعليه جمهور الصوفية من اهل
الرياضة البائنين عنا بدعوى المكاشفة وادعائها مع ان الغلط والخبط والخلط فيها اكثر بكثير منها فى طريق
الاستدلال ادعاء معارضة الوهم فيها اكثر من معارضته فيه مع ان الحق ان الرياضة انما هى لاجل تصفية الفكر
والمكاشفة الحقة انما هى التحدس بالنتيجة مع الوسط دفعة بلا حركة فكرية فلا يكون الا منهج الاستدلال
والتفاوت انما هو بالدفعة والتدريج وما ذهب اليه هو ومن تبعه وعليه عامة الصوفية هو وحدة
الوجود والموجود معا وبيانه هو انهم قائلون بان الوجود العام بما هو عام ومطلق اصل كما ذكره
وذكره صدر الافاضل فى حاشية الالهى ايضا والمهيات عوارض ولا تعدد الا بهذه العوارض كما هو
مشهور عندهم وفى اشعارهم حيث قالوا من وتو عارض ذات وجوديم مشكهاى مشكاة وجوديم

چو ممکن گرد امکان بر فشاند بجز واجب دگر چیزی نماند تا کرنی بر کی اسیر شد موسی با موسی در
جنگ شد چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی وغير ذلك وبهذا المعنى
يفسرون قوله تعالى والله بكل شيء محيط وقوله تعالى واليه ترجعون وغيرهما وقالوا المهيات هي الاعيان
الثابتة التي ما شمت رايحة الوجود اذ هو هو والاشياء اشياء كما صرح ابن العربي به وهي مظاهر له كالشمس
والمشمس ولما كان الوجود هو منشاء الآثار فكل ما في هذا العالم ناش وصادر منه لكن في المظاهر المختلفة
كالفقيه مظهر الشريعة والصوفي مظهر الحقيقة والكافر مظهر الكفر والمؤمن مظهر الايمان والطارد
مظهر المطاردة واللاهي بالفسوق مظهر اللهو والتلذذ وهكذا الافعال كلها منه ولا يشغله شان عن
شان ولا شك ان هذا قول بانبساط الوجود الواحد على عالم الامكان وافاضته عليه بالانبساط وتنزلات
الوجود على حسب استعداد المهيات والاعيان الثابتة الى ان ينتهي الى آخر المراتب التي هي الهيولى الغاسقة
الظلمانية كنور السراج من مبدأ الشعلة الى آخر مراتب انطماس نوره فيكون الوجود واحدا والموجود ايضا واحدا
الا ان له اجزاء يطلق في عرف العامة على كل واحد منها انه موجود مع انه في الحقيقة جزء من الموجود ولذا
قال ابن العربي ان النصارى كفروا بتخصيصهم ان عيسى وحده هو الله تعالى عنه علوا كبيرا وهذا المذهب
قريب من مذهب بعض الاوايل ان العالم بما هو عالم واجب الوجود لذاته فظهر من اقاويلهم المذكورة ان
مذهبهم هو القول بالانبساط والمظهرية والعلاقة بينه سبحانه وبين الممكنات علاقة الانبساط
والمظهرية بلا اتصاف حقيقي بالوجود وهذه العلاقة مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول
وما مشمس وهو هو والاشياء اشياء كما قرره هذا المحقق وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى
لان اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا التحقيق بتحقيق الوقوع لان المراد من الوقوع تعلق ما عدا
القيام وههنا كذلك وقد يوقش على هذا المذهب الذي هو التحقيق ان التعلق نسبة وفرع وجود
الطرفين فكيف يكون الموجودية به واجبة مع ان عند هؤلاء لا موجود حقيقة سوى ذاته تعالى
وهو عين الوجود القايم بنفسه الموجود بذاته وما عداه من المهيات الموجودة عوارض لذلك الوجود
وهو معروضها وكانت اعتبارات له ومعنى قولهم موجودية ما عداه بسبب العلاقة بهذا الوجود
انها عوارض هذا الذات لا انها موجودة حقيقة لكن بسبب العلاقة بينه وبينها والحاصل على رايهم
اما الانبساط والظهور فكانت العلاقة معلومة فقول القايل ان تلك العلاقة غير معلومة لنا
حقيقتها اعتراف بالجهل مع انها معلومة عندهم ولا يخفى ان العلاقة عند المشاء والمتكلمين طرا هي
العلية والمعلولية وتباين العلة والمعلول حقيقة ووجودا وتعدد الوجود والموجود حقيقة لا بتسمية

اجزاء الوجود

اجزاء الموجود الواحد بالوجود الواحد موجودا حتى يكون الوجود واحدا والموجود متعددا كما هو راي
المتالهين منهم اذ الوجود اذا كان واحدا كيف يكون الموجود متعددا فظهر بما ذكرنا ان المذهب ليس
الا القول بالعلية والمعلولية كما هو ذوق غير المتالهين منهم واما الانبساط والمظهرية كما هو ذوق
المتالهين منهم وليس حقيقة العلاقة بينه تعالى وبين الممكنات الا احدهما فكيف يكون العلاقة بينهما
حقيقتها غير معلومة وهل هذا الا اعترافا بالجهل وكيف يستقيم تسليم ذوق المتالهين منهم مع القول
بالعلية والمعلولية المسلم عند هذا المحقق سيما مع الاسلام وحقية القران والاعتقاد بحقية الشرايع
واشار هذا المحقق بقوله والفرق بين الوجود القايم بذاته آه الى تحقيق المقال والى دفع اشكال هو
انه ربما استشكل وقيل ان مفهوم الوجود المطلق اذا قيس اليه تعالى لا يخلو من ان يكون عينا له او جزءا له
او عارضا له خارجا عنه ولا مجال للاول لما ادرقد ثبت ان هذا المعنى العام المشترك فيه زايد على الجميع وايضا
انه معقول ثان فكيف يتصور ان يكون عين ذاته تعالى ولا سبيل الى الثاني لهذين الامرين وللزوم
التركيب المستلزم للامكان فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا سيبطل هذا فيلزم نفي
وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل على عينية الموجود
له تعالى لا الوجود اذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغناءه عن الغير في موجوديته ودفع الاشكال
ان الوجود ان كان قايما بالغير كان وجود الغير والغير موجود به كما في الممكنات وان كان قايما
بذاته يكون وجود النفسه ونفسه موجودة به فالموجود المشتق من الوجود الذي هو عينه عينه
ايضا ولا تفاوت بين الوجود القايم بالنفس والموجود الا بالاعتبار وح نقول ان اريد بالوجود
المعنى الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق لجنا دانه عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ من
الوجود الذي هو عينه ويكون موجوديته به وترتب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود الذي هو
عينه وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته تعالى بوجود زايد على
ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زايدا على ذاته وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل الدال على
عينية الوجود المطلق الذي ليس له دخل في موجوديته تعالى ثم انه بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق ههنا
ان ذاته ليس فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه نايب مناب فرد
الوجود فان مصداق حمل الوجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب تعالى ذاته وما ذكر
من اقاويل الحكماء يدل بظاهره على انه فرد للوجود المطلق والظاهر انهم تسامحوا في هذا الاطلاق
كيف والمفهوم من الوجود عرفا لا يصلح حمله مواطاة على موجود اصلا ويمكن ان يوجه ايضا مرادهم

من الوجود مبدأ الآثار لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات وح لا مجال لتوهم كونه تعالى ليس فردا منه ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملا للواجب والممكن لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك الوجود بان يبين هيهنا معنى مشترك بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الموجود لان الدليل على اشتراك الوجود دليل على اشتراك الكل في معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تعالى بالوجود المطلق ثم القول بتحقق الحصة من الوجود المطلق في الواجب تع مع انه قد حقق ان ليس له دخل في موجوديته تع ولا حاجة اليه في ثبوت الآثار لتقريب معنى موجوديته تع الى افهام المرام بان ذاته مبدأ انتزاع ذلك المفهوم وتحاشيا عن عدم مراعاة ما حكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود عليه تع بتقدير الامكان وايضا التوجيه في قولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هذا ما هو الدائر بين المتاخرين في هذا المطلب وملخص الكلام وما هو الحق في هذا المرام هو ان ما هو حقيقة الواجب الوجود لذاته الذي به موجوديته هو الوجود الخاص المباين لجميع الوجودات الخاصة الممكنة من جميع الوجوه المجهول كنهه المعلوم وجهه وهو منشأ الآثار الذي هو من الصفات الاضافية واطلاق الموجود عليه سبحانه ليس الا لدفع وهم العوام بل الخواص ايضا الذي نشأ مما هو المالوف لهم المتعارف بينهم في الموجودات الممكنة الوجود وما هو القانون المقرر في اللغة في باب المشتقات ولذا ورد ان الكلام اذا انتهى الى الله فامسكوا او فاسكتوا سواء كان اطلاق الموجود عليه تع حقيقة او مجازا بل هو اطلاق على ما هو متفاهم اهل عرف اللسان في محاوراتهم وهكذا في ساير صفاته الحقيقية سبحانه وعلى هذا لا حاجة الى القول بالوجود الخاص والمطلق في اطلاق الموجود عليه سبحانه بل ليس ثمة الا وجود واحد هو عين ذاته ووجود بذاته وموجود بذاته لا انه وجود بذاته وموجود بالوجود المطلق حتى يلزم وجودان فلو لم نقل بالاعتباريات فلا يلزمنا القول بالوجود المطلق اصلا ولا القول بالاشتراك المعنوي اذ لا شك ان وجوده هذا هو مباين بالكلية للوجودات الممكنة وللماهيات الموجودة بالوجود الذي هو معلول وجوده ومباين له تباين العلة والمعلول وح كان فرد المفهوم الوجود اذ هو متشخص بنفس ذاته كما ان وجودات المهيات الممكنة حصص من مفهومه اذ ليس تشخصاتها بنفس ذواتها بل بالمهيات الموضوعة لها وتكثرها بتكثر الموضوعات والدلايل الدالة على اشتراك الوجود معنى انما تدل على اشتراك هذا المفهوم فان سميت هذا المفهوم بالوجود المطلق فلا مشاحة فيه ولكن ليس هذا وجودا آخر حتى يلزم القول بالوجودين الخاص والمطلق ولزم التخلص من الاشكالات الواردة عليه المذكور بعضها آنفا وعلى تقدير القول بالانتزاعيات

لا حاجة لنا

لا حاجة لنا بالقول به في الوجود على ما قررنا وظاهر اقاويل الاوايل موافق له وينطبق عليه كلام هذا المحقق ايضا لا يخفى بعد التامل ويا قوله في تعريف الجسم المراد منه الصورة الجسمية بما تقبل الابعاد الثلثة لذاته فقد قيل عليه انه لا يبدان يكون المراد بالابعاد الثلثة في الجسم التعليمي لما تقرر عندهم انه عارض للصورة الجسمية لا المعنى المشهور اي الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم لان هذا المعنى لا يعرض للشكل لذاتها بل عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا التعريف للصورة الجسمية حقيقة كان ينبغي ان يكون جمعه ومنعه بالقياس اليها لا بالقياس الى ما جعله تعريفا له على سبيل المسامحة اي الجسم الطبيعي ومن هيهنا وهو ان التعريف وان كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا انهم تسامحوا وجعلوه تعريفا للجسم الطبيعي ويندفع ما توهم من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام المتفرعة المذكورة بعده كان احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة مع ان المعرف ان المعرف هو الجسم الطبيعي والمعرف معرف الصورة حقيقة جعل معرفا له مسامحة وفيه تامل اذ لا شك ان الخط الذي هو نوع من الكم المتصل القار اعني المقدار نفس البعد الواحد والسطح والجسم التعليمي اللذين هما نوعان اخران منه اما ان يكونا نفس مجموع البعدين او الابعاد او امرا اخر ذا المجموع او مجموعها لا ذا الكل واحد منهما او منهما والا لا كلام فيه فان كان امرا آخر فلا يخلو اما ان يكون هيئة وحالة ان امتدادا معروضا للمجموع الامتدادات الثلثة فعلى الاول يكون كيفا لا كما وعلى الثاني يكون في الجسم امتدادان عرضيان لا امتداد واحد عرضيا وظهر من هذا ان الابعاد الثلثة اعني المجموع نفس الجسم التعليمي العارض له وهل هو مراد المعرف ثم المستفاد مما ذكره هذا القائل ان الخطوط الثلثة المتقاطعة على قوايم عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي وعلى هذا المنوال كان عروض الجسم التعليمي لذاته للصورة الجسمية وبتوسطها للهيولى فلم يكن قبول الهيولى التي هي جزء الجسم الطبيعي قابلة لذاتها للابعاد الثلثة على ما قرره المحقق ولا شك ان الجسم التعليمي مع قطع النظر عن الصورة لا يعرض الهيولى فلا يكون عروضها او قبولها اياه لذاتها تم ما ذكره المحقق من امر الزمان والحركة وادعاء وجودهما في اول الكلام وظهور عدم وجودهما الا في الوهم بعد التحقيق ان اراد عدم وجودهما على سبيل التفصيل كما للمسافة التي وجودها على سبيل التفصيل اعني كون اجزائها مجتمعة الوجود في الآن والزمان فلا وجه والا فلا وجه له اصلا كما قرره الشيخ في الطبيعي حيث قال ولما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صارت للامر الذي من شانه ان يكون عليها ومطابقا وقطعا لها او مقدار قطع لها حظ من الوجود حتى ان قيل انه ليس له البتة وجود كذب فان اريد ان يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل بل على سبيل التفصيل لم يكن الا في التوهم فالاولى المقدمة

المستعملة في ان الزمان لا وجود له ثابتا بمعناه لا وجود له في آن واحد مسلمة ونحن لا نعلم تمنع ان يكون
له وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكون بان يكون اى آنين فرضتهما كان بينهما الشيء الذى
هو الزمان وليس في آن واحد البتة وبالجملة ظلمهم ان الزمان ان كان موجودا فهو موجود في آن او
زمان او ظلمهم ان ما هو موجود مما ليس يجب ان يشتغل به فان الزمان موجود لا في آن ولا في زمان
لا الزمني هو موجود مطلقا وهو نفس الزمان فكيف يكون له وجود في زمان فقليل من قولهم
ان الزمان اما ان لا يكون موجودا او يكون موجودا في آن او يكون وجوده باقيا في زمان ليس كلاما
صحيحا بل ليس يقابل قولنا انه ليس موجود هو انه موجود في آن او موجود باقيا في زمان بل الزمان
موجود ولا واحد من الوجودين فانه لا في آن ولا باق في زمان وما هذا الا كمن يقول اما ان يكون
المكان غير موجود او يكون موجودا في مكان او في حد مكان واما غير موجود او يكون بل من الاشيا
ما ليس البتة موجودا في مكان ومن الاشياء ما ليس البتة موجودا في الزمان وجعل المكان من جملة القسم الاول
والزمان من جملة القسم الثاني انتهى وظهر من هذا ان الزمان المنقسم الى الاعوام والشهور والساعات
والايام ليس بموجود بل موهوم من اغلاط الوهم ومن قياس الموجودات الغير القارة الوجود بالامور
القارة الوجود وكذا الحركة كقياس صفات الواجب الوجود لذاته بصفات الممكنات حتى نشا منه
ما نشا من الشبهات والعقايد الباطلة كما لا شك ان الامور الخارجة عن الزمان المستمرة الوجود
والتي لا تقدم فيها ولا تاخر بوجه فانها ليست في الزمان وان كانت مع الزمان كالعالم فانه مع
الخردلة وليس في الخردلة وان كان شيء له من جهة تقدم وتاخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة
اخرى لا يقبل التقدم والتاخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدما و
تاخرا ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان
فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار
وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال وكان الدهر هو قياس ثبات الى غير
ثبات ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك المعية الى الزمان ونسبة الامور الثابتة بعضها الى
بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه ان احق ما يسمى به السرمد وكل
استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس الى وقت فوقت فهو السرمد وهذه ايضا
عبارته وظهر منها ان تشخص الزمان وتشخص الحركة الى الاستمرار على ما ذكره المتاخرون حيث لا
انقطاع لهما والا لزم انقطاع الزمان من الموجودات المستمرة الوجود الموجودة في الدهر لا في الزمان

ولا في الآن كالعقول المجردة وساير الامور الغير المتغيرة الزمانية وظهر ان كون الزمان وكون الحركة بمعنى
القطع غير موجود بل امر موهوم لا طايل تحته بل الحق هو ما ذكروه اولا من وجودهما وانقسام الزمان الى
السنين والشهور والايام وتقدير الحركة بالزمان وانطباقها على المسافة وتكممها بكميتها بالعرض كما هو
التحقيق آخرا والتصريح الاخير انما المراد منه هو ما مر سابقا في كلام الشيخ من الوجود على سبيل التخيل
والظاهر انه لا مسامحة في كلامهم في هذين الامرين كما ذكره هذا المحقق واما قوله ما مهدناه فهو اشارة الى
ما مهده من عينية الوجود للواجب بل عينية الوجود والموجود له سبحانه ولقد خرج الكلام في هذا
المقام الى الاطناب ووصل الى حد الاسهاب بناء على علو شان المقصود في هذا الباب عند اولى
الالباب وغموضه وبعده بناء على انه خلاف المالوف عند الطلاب من اعتيادهم باحكام الممكنات التي
هي فيها التصور في جناب القدس عن الخطاء والزلل والارتياب وهو الموفق لصوب الصواب في
كل باب ثم انه لا شك انه لا يمكن انقلاب احد هذه الثلثة الذاتية الى الاخر يعني ان يزول احد هذه المفهومات
الثلث عن ذات ويتصف الذات بالاخر بان يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس
وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لزال الذات لكن الوجوب والامتناع قد يوخذان باعتبار
الغير وح يمكن الانقلاب اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد
يوجد علته فيصير واجبا بالغير وحين اخذهما باعتبار الغير يكون القسمة بينهما مانعة الجمع لاستلزام
اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم للزوم وجود علتيهما ح معا دون الخلو لاستغنائهما
معا عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويكون مانعة الخلو بين الثلثة اعني الامكان الذاتي
والوجوب والامتناع اللذين هما بالغير في الممكنات لا مطلقا اذ الامكان لازم للممكن مع امكان خلوه
عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين وهذه القسمة المثلثة وان كانت ظاهرا قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه لكنه
في الحقيقة نوع تمييز للاحوال العارضة للماهيات المعروضة للامكان مع قطع النظر عن وصف الامكان
على سبيل منع الخلو عن هذه الاوصاف الثلثة ولقد عبر بلفظ الجمع دون المفرد الدال على الماهية كما هو الشايع
المتعارف في ساير التقاسيم من تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وايضا الانفصال كما ياتي في [illegible]
والتقسيم ان المعتبر في التقسيم ان يكون الاقسام اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر والا فالظاهر
انه لا فرق بينهما **الفصل الثاني** في تحقيق الضرورة اذا نسبنا الى المواد الثلث وفيه مباحث
الاول ان الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجو[ب]

عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة عن سلب المحمول عن الموضوع فقولنا الباري موجود
بالوجوب معناه ان الوجود ضروري الثبوت وقولنا شريك الباري موجود بالامتناع معناه ان الوجود
ضروري السلب عنه كما هو راي القدماء او ان الوجوب اذا كان ضرورة الايجاب كان الامتناع ضرورة
السلب وبالعكس كما هو راي المتاخرين وعلى هذا الراي يصدق كل منهما على الاخر اذا تقابلا في المضاف
اليه فاذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس يصدق كل منهما على الاخر قيل
والمراد بتصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما
هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع
العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب كيفية لنسبة
الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا
فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان فاورد عليه بانه ليس المراد تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما المراد تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة
متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح
لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران واجيب بان الوجوب عبارة
عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة مقابل تلك النسبة فاذا اضيف
الامتناع الى مقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع ح عبارة عن ضرورة مقابل مقابل ما اضيف
اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع ح عبارة عن ضرورة نسبة كان
الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب والكلام مع المورد من وجوه الاول ان
القائل لم يرد بقوله ان المراد تصادق ما اشتق منهما ان مطلق الوجوب والامتناع بينهما تصادق حقا
كان او باطلا على تقدير التسليم بل اراد خصوص تصادق الوجوب مضافا الى الوجود مثلا والامتناع
مضافا الى مقابل الوجود اعني العدم او سلب الوجود ولا شك ان التصادق لا يكون الا بالنسبة
الى ذات واحدة فلا يكون مراد القائل الا تصادق وجوب الوجود مثلا وامتناع العدم ماخوذين
مع خصوص هذه الاضافة الى خصوص ما اضيفا اليه مثلا حال كونهما متصادقين على ذات واحدة
ولا شك انهما وصفان لهذه الذات ولا شك في تغايرهما لتغاير ما اضيفا اليه اللذين هما المتقابلان
سلبا وايجابا او عدما وملكة ولا يكون احد الوصفين هو الاخر على طريقة الحمل المتعارف اذ لا يكون

حمل

ههنا التغاير المفهومين اللذين هما وجوب الوجود وامتناع العدم لتقابل الوجود والعدم ومغايرة مفهوم
ضرورة الوجود وضرورة عدم العدم او سلب العدم او سلب سلب الوجود وباي نحو كان اذ ليس ولا شك
ان سلب سلب الوجود مغاير للوجود مفهوما وان استلزمه تحققا ولا شك في الفرق بين التحقق و
الصدق الذي هو مناط المفهوم والضرورية الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم فهذان الوصفان
اعني المفهومين لا يصدق على الاخر من قبيل حمل الشيء على نفسه ولا من قبيل الحمل في القضية الطبيعية
ولا من قبيل الحمل المتعارف اذ ليس احدهما ذاتا للاخر كالشيء والحركة بل هو مثل ما يقال كل متحرك
حساس ولا يقال كل حركة حس او الحس حركة وكيف يكون الوصفان وان كانا لذات واحدة احدهما
صادقا على الاخر مع تباينهما كالمشتقين وما ذكره من النظير مع انه قياس فقهي كيف يكون الاكرام
المضاف الى اعداء زيد هو الاهانة المضافة الى اوليائه مع تغاير الوصفين مفهوما وتباينهما و
عدم القول بعدم صحته انما هو للعرف بصحته مبالغة كما قال القائل والتلازم الذي بينهما في المحاورات
فهما وصفان لذات واحدة هي الفعل الدال على الاكرام والاهانة لا ان احدهما هو الاخر وما ذكره
المورد في التاييد من قوله فكان الامتناع عين الوجوب ان اراد انه عينه في المفهوم فلا يخفى فساده
وان اراد انه عينه باعتبار ان سلب سلب الوجود عين الوجود فكذا ضرورته عين ضرورته فهو ايضا
اول الكلام انه عينه او مستلزم له مع ان الصدق باعتبار المفهوم ولا شك في تغاير المفهومين في
عدم العينية وظهر مما قررنا صحة كلام القائل وعدم ايراد المورد ولا تاييده وبيانه وتنظيره اذ الكلام
في المفهوم والصدق الذي هو باعتباره لا في التحقق لظهور كلام القائل في التغاير بالذات
بين الوجوب والامتناع وعلى تقدير تسليم اتحادهما بالذات على ما قيل انه الحق الذي حققناه
فيرد عليه ايضا ما اورد من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس
الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا الى آخر كما ترى اذ هذا هو مقتضى الصدق الثاني
ان الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف فيعم ضرورة الجانب الموافق والامكان
الذي هو احد المواد الثلث اعني سلب الضرورتين فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الممتنع
الممكن بالامكان الخاص وقد قيل ان المراد بعموم الامكان ههنا عموم ما اشتق منه لما بين انعكاس
امتناع الحمل قيل ايضا واورد عليه بما مر من الكلام وفي الايراد ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام
لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود
وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن

العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب
والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا
احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان خاصا وقد يسمى هذا امكانا خاصا والاول
عاما لكونه اعم منه مطلقا وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية
والوقتية عن الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب
الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين من جميع هذه الضروريات كان اولى به واقرب الى الوسط
انه قد يؤخذ الامكان بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من
غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة في
شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده
او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجودها وعدمه في احد الزمانين وان لم يكن
معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد
فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان لم
موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بالايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بالايجاب
الغير لعدم حصوله بعد فالامكان الاستقبالي هو سلب الضرورة مطلقا عن الطرفين معا في زمان
الاستقبال والممكن بهذا المعنى هو في حاق الوسط بين طرفيه قيل ان عدم تعين احد طرفي الشيء في زمان
المستقبل بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان الحوادث مستندة الى علل يجب بها وجودها و
يمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها وما
تمسكوا به من الوجهين لا يدل الا على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال ورد هذا الرد بانه ان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال قبل حضوره فغير مسلم لان
تعين الشيء في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين
احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره فمسلم لكن يرد
انه ح لا يبقى استقبالا فلا يتعين الامكان بالقياس اليه فيما ذكره بعينه لجريه في الزمان الماضي
بان يقال ان اردتم انه يتعين احد الطرفين في الماضي ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير
حاضر وتعين احد الطرفين في زمان يتوقف على حضور ذلك الزمان وان اردتم انه قد يتعين
فيه حيث يكون حاضرا فمسلم لكن يرد انه ح لم يكن ماضيا والحل في الموضعين ان كلا من الازمنة الثلثة

ظرف التعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك التعين في
الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال يتعين والمستقبل سيتعين فان كان التعين في الماضي
قادحا في صرافة الامكان فليكن التعين في المستقبل ايضا قادحا فيه وفيه بحث اذ لا نم انه اذا كان
التعين في الماضي قادحا في صرافة الامكان كان التعين في المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان
كل من الازمنة الثلثة ظرفا للتعين ما وقع فيه فما لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما
لم يحصل التعين المذكور لم يخرج الممكن عن صرافة الامكان ولما كان التعين الذي كان زمانه
ماضيا قد حصل لحصول الماضي خرج به الممكن عن صرافة الامكان وكذا ما كان زمانه الحال حاصلا
لحصول الحال خرج به الممكن عن صرافة الامكان واما ما كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد فلم يخرج به الممكن
عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الامكان الى حصول المستقبل ثم قيل ان الامكان الاستقبالي
بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل يحتمل امرين احدهما ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم
وظرف الامكان هو الحال وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم للامكان والظاهر
ان مرادهم هو الاول وح لم يرد ما اورده على الدليلين بقوله وهو مردود وذلك لان الحال ليس
ظرفا للوجود في المستقبل والا لاجتمع الحال مع المستقبل فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم في
المستقبل لان وقوع الواجب لا ينفك عن وجوبه فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده في المستقبل
مثلا كان ظرفا للوجود فيه هف نعم يمكن ان يكون الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء
المستقبل كان موجودا فيه وهذا بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا لاستعداد وجوده في المستقبل
لا لنفس وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد الوجوبين كان ظرفا لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي
الذي ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا ضرورة فيه اصلا وبهذا ظهر دفع الرد عن الدليلين و ايضا
قول الراد بان الحوادث مستندة الى آخره استدلال على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل لا يخفى ان
فيه شبه مصادرة لان من لا يقول بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل كيف يسلم تعين وجود
الانتهاء او عدمه في المستقبل هذا هو الكلام الدائر في هذا المقام والحق ما ذهب اليه الجمهور ورد
السيد المحقق مبني على ما ذهب اليه الاشعرية من الجبر وذهب اليه اليهود من ان يد الله مغلولة والعلم
الازلي والمشية الازلية علة وما فرقوا بين العلم والمشية الاجماليين والمراتب التفصيلية في العلم و
الارادة والقدر والقضاء والامضاء والابرام وان الله يمحو ما يشاء ويثبت ويحكم ما يريد وانه ليس
قضاء لازما وقدرا حتما ولذا انكروا البداء وقد فصلناه في شرح الاصول غاية التفصيل وبيانه هنا

على الاجمال هو انه لما كان ذاته تعالى هو الخير المحض والخير المحض المقتضى لذاته للخيرات المفيض اياها فاقتضى ذاته سبحانه
على الخيرات بل جميع ما هو ممكن فى الوجود فى اعلى المراتب وهو هذا النظام الاعلى الذى هو معلوم له سبحانه بنفس
اقتضاء ذاته لذاته وبمشية التى هى اقتضاء ذاته لذاته وهذا العلم وهذه المشية هما العلم والمشية الاجماليان
اللذان هما عين الذات وهما الكماليان اللذان لا يجوز التغير فيهما وتخلف العالم وتخلل العدم انما هو لاجل ان
المعلولية والامكان لا ينفك وجوده موصوفة عن سبق العدم الواقعى الواقع فى الدهر المستلزم للحدوث
الذى هو سبق العدم الواقعى لا الاعتبارى ثم هذا النظام المستلزم للتغير والحركة المتجددة المنصرمة
الملزومة لحدوث الاوضاع المتعاقبة والحوادث المتجددة التى فيها المكونات من المواليد التى
منها العقلاء المختارون ذووا الارادات المتجددة حسب السوانح ويترتب على افعالهم القلبية
واللسانية والجوارحية احكام الهية ووقايع لاهوتية ويقع فى هذا النظام على طول الازمنة لهم
سوانح فارادات من المختارين ويقع منه سبحانه على حسبها ارادات حادثة جزئية تفصيلية غير كمالية
وعدم تفصيلية على اختلاف مراتبها كلها غير كمالية كلها من العلوم التفصيلية والارادات و
المشيات الجزئية التفصيلية تفصيل ما فى مرتبة الاجمال فيمحو الله ويثبت وكل يوم هو فى شان من
احداث بديع ويقع البداء ولا يكون يد الله مغلولة ولا جبر فى العالم ولا فى افعال العباد ومن هذا
البيان ظهر ما فى تذييل السيد من قوله ان الحوادث مستندة الى علل يجب بها وجودها ويمتنع دونها
لانه ان اراد بها العلل التى هى فى حال وجودها فى المستقبل فلا كلام فيه اذ لا امكان لها فى حال وجودها
فى المستقبل اذ ظرف الامكان هو الحال لا المستقبل وان اراد بها العلل التى لها الحال فلا شك انه لا يجب
بها وجودها ولا يمتنع دونها لانها غير متعينة بل يجوز فيها التغير والتبديل على حسب السوانح العينية
الاتية فكان للحوادث بسببها فى حد الامكان وهذا هو الامكان الاستقبالى وكان غير متعين الوجود
او العدم فى علمنا او فى نفس الامر جميعا كما هو مقتضى الدليلين وهو الذى ذهب اليه الجمهور على ما نقله السيد
هذا ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى اشترط فى كون الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال العدم
فى الحال فان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد
بان ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى سلبها فى الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود فى الحال ضرورة وجوده
فى الاستقبال لاوجب العدم فى الحال ضرورة عدمه فى الاستقبال فلا يكون ممكنا فى الاستقبال فوجب
ان يعتبر لامكان الوجود فى الاستقبال العدم فى الحال ولامكان العدم فى الاستقبال الوجود فى الحال
فلزم بهذا الاشتراط اجتماع النقيضين او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب بشرط المحمول

كذلك

كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
ان لوحظ الشرط واجتماع المتنافيين ان لوحظ لازمه وقد قيل ان الامكان الاستقبالى انما يعتبر
فى احد طرفى الوجود والعدم لا فيهما معا فالشئ اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالى واما
ممكن العدم به والاول مشروط بالعدم فى الحال والثانى مشروط بالوجود فى الحال وقيل ايضا
ان الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه
فى الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود
فى الحال لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لزم شرط
الوجود فى الحال من غير لزوم محال ولا يخفى سخافة القولين لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالى
خلو الشئ فى طرفيه عن جميع الضرورات وكونه فى حاق الوسط بينهما غير مايل الى احدهما واقله جوازه
وقوع الطرفين لصحة الدعوات والقرابين والنذور وغيرها لقضاء الحوائج حتى يظهر صحة قوله تعالى
ادعونى استجب لكم وقوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان وغيرهما ومنه لزوم القول بصحة البداء
فظهر ان الصواب ان يقطع النظر فى الامكان الاستقبالى عما هو فى الحال من الوجود والعدم
ويلاحظ حال الشئ فى المستقبل وحده من غير نظر الى الماضى والحال على ما تقدم المقصد
الثالث فى ان الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية واعلم انه قد تبين
ان نسبة اى مفهوم حاصل فى الذهن وصار معلوما سواء كان الوجود او العدم او غيرهما الى اى
مفهوم اخر كذلك سواء كان مهية او غيرها فهذه النسبة وهذا الربط سواء كان ايجابا او سلبا
لا يخلو عن احدى الكيفيات الثلث التى هى الوجوب والامكان والامتناع ذاتية كان الوجوب والامتناع
او غيرية مثلا النسبة متصورة الى وجوده الخارجى فلها كيفية لا يخلو عن احدها فهذه النسب ان كانت
ذهنية فلا شك انها ليست بموجودة فى الخارج وان كانت خارجية فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا
لنفسها او ظرفا لوجودها كالوجود الخارجى ثم لا يخفى ان الموجود فى الخارج هو الذى يكون الخارج
ظرفا لوجوده او يكون الخارج ظرفا له سواء كان ظرفا لوجوده او ظرفا لنفسه فان كان الموجود اعنى
الخارجى على ما هو متعارف القوم الشايع ما يكون الخارج ظرفا لوجوده والاعتبارى هو مقابل
الموجود الخارجى كما هو الظاهر فى محاوراتهم وهذا المقابل هو ما ليس الخارج ظرفا لوجوده فلا شك
ان الوجود والنسب والمواد الثلث التى هى كيفيات النسب امور اعتبارية ليست بموجودة فى الخارج
وهذا هو الظاهر من استعمال المحقق الطوسى فى متنه وشرحه اياهما ومن بعده التابعين له الذين

حاذ واحد وه وعلى هذا فالاعتبارى ما ليس بموجود فى الخارج ولا شك انه كان من الموجودات
الذهنية ومن العوارض الذهنية وكان قريبا من المعقولات الثانية وبالجملة فما كان الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فعلى هذا يكون النسب وان كانت
خارجية يكون امرا اعتباريا غير موجود الا فى الذهن والثلثة لما كانت كيفيات للنسب التى
بين المقصور والوجود الخارجى ايضا امرا اعتباريا غير موجودة الا فى الذهن وقد استدل عليه ايضا
امرا اعتباريا بدليلين الاول انها تصدق على المعدوم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
يجب ان لا يكون متحققة فى الاعيان اما الاول فلان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود
واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واما الثانى فلاستحالة اتصاف
المعدوم بالموجود وقد عرفت ان الكلام مبنى على ان كلا من الوجوب والامتناع امر واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشئ على المعدوم لا يقتضى ان يكون
معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافى كونه وجوديا اى ان يكون من شانه الوجود
الخارجى لا الموجود بالفعل فيوجد منه بعض الجزئيات كما فى ساير الكليات الوجودية ولا استحالة
فى اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودى بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم
الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشئ الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر
ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعم يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع
العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم ورد اولا بان المراد بالصدق صدق حملها هو
اشتقاقا اذ لا شك ان الامكان مثلا لا يصدق على المعدوم فلا يمكن ان يق المعدوم امكان فكان
المراد صدق حملها اشتقاقا بالحمل المتعارف حتى يكون الامكان وصفا للمعدوم كالبياض والابيض
بالنسبة الى الجسم وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم فى الخارج لا يكون ممكن الوجود فيه اذ لو كان
ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم فيه به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده فى الموصوف
ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة الوجود المعدومة وهو سفسطة ظاهرة اذ هو اتصاف الموجود
بالسواد المعدوم بالاتصاف الخارجى واما ما مر من الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات
المعدومة من انه ليس سفسطة حتى يستغنى عن البرهان فى ابطاله فلما اقام البرهان على امتناع
ثبوت المعدومات ظهر بطلانه بل لما ظهر ان الثبوت مرادف الوجود كان اتصاف الموجودات

الخارجية

الخارجية بالصفات الموجودة فيه بالاتصاف الخارجى وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه لا
يظهر اثاره كما فى اتصاف المتخيل بالصفات المتخيل له وكلامنا فى ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون
مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت فى الاتصاف فان اتصاف الموجودات والمعدومات
بالامكان والوجوب والامتناع سواء من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وما هو ممكن الوجود
لا يجوز ان يكون كذلك بديهة فان اتصاف الجسم المعدوم بالسواد المعدوم لا يكون كاتصاف الجسم
الموجود بسواد موجود فيه فقول المعترض ان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان ان اراد
انه يوصف الفرد المعدوم منه فى الخارج الموجود فى الذهن بمفهوم الانسان الموجود فى الذهن
اتصافا ذهنيا فمسلم ويكون كاتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة له اتصافا ذهنيا لا اتصافا
خارجيا يكون منشاء للاثار فيه وان اراد انه يوصف به اتصافا خارجيا منشاء للاثار فيه فلا
شك انه سفسطة وبقى الكلام فى التفاوت بين اتصاف المعدوم والموجود بالامور الثلثة كما فى
الجسم وفى البداهة التى ادعاها الراد من عدم التفاوت ههنا وهذا النزاع بين الراد الذى
هو المحقق الدوانى وبين المعترض الذى هو المحقق الشريف مع ان اصل الدليل من المحقق الطوسى
لا يخلو من تامل سيما ادعاء البداهة المذكورة مع ان بعض المنكرين للوجود الذهنى القائل بان
العلم اضافة القائل بان الاضافة غير موجودة الا النسبة المتكررة بل يمنع ان الامكان صفة
للموجود بعد وجوده اذ قبل الوجود لا شئ محض ولا صفة له اصلا ولا صفة قبل الوجود لا الامكان
ولا الوجوب ولا غيرهما بل بعد الوجود يحكم عليه بانه كان ممكن الوجود قبله اذ هو لا شئ محض ح وبالجملة
ما قررنا اولا من ان الثلثة كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة لا وجود لها خارجا فكيفيتها ايضا
لا وجود لها بطريق اولى دليل قطعى على اعتبارية الثلثة اذ الاعتبارى ما ليس الخارج ظرفا لوجوده
وان كان الخارج ظرفا لنفسه كالاتصاف الخارجى والوجود الخارجى والنسبة الخارجية وغيرها مما يكون
متصفا بالوجود الذهنى اولا وهذا هو الاعتبارى النفس الامرى لا الاعتبارى الاختراعى كزوجية
الخمسة الموجودة فى الذهن فقط فان عمم الموجود الخارجى بان يكون ظرفا لنفسه او لوجوده كانت
هذه المذكورات كلها من الموجودات الخارجية وخرجت عن الاعتبارية الدليل الثانى انه لو كانت
هذه الامور الثلثة موجودة متحققة فى الاعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لابد من احد هذه
الامور الثلثة وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وهو محال فاورد عليه انه انما يلزم التسلسل لو كانت باجمعها
موجودة فى الخارج واما البعض فلا مثل ان يختار ان الوجوب موجودة لكن اتصاف مهيته بوجوده بالامكان

لكن الامكان ليس موجودا في الخارج حتى يلزم التسلسل ويمكن دفعه بضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي
ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا
عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم
التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو
ذلك فان الامكان لو كان موجودا في الخارج مثلا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال ولا يجري هذه الضابطة في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال
لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا واجيب بانه يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف
على وجود موصوفه اعني الممتنع والموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان
يستلزم ما ينافيه كامتناعه حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولكن لمانع ان يمنع كون الموقوف على
المحال لذاته محالا لذاته غايته ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء معلول
الاول مع انه ممكن في نفسه يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموقوف في
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ممنوع
الا ان يقوم البرهان واورد على هذا الجواب بان الشرطية التي هي لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا
لا يصدق لزومية كلية وانما هي من قبيل ان كان زيد حيوانا كان ناطقا والحمل على الجزئية لا يفيد
ولا يصدق اتفاقية خاصة التي ليس فيها لزوم مع صدق الطرفين والحمل على الاتفاقية العامة
التي لا لزوم فيها كلا لزوم صدق مقدمها مع لزوم صدق تاليها اياه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم
والظاهر ان هذا الايراد ساقط اذ هذه الشرطية لا شك في صدقها لزومية كلية اذ لا شك ان على جميع
تقادير كون الامتناع موجودة كان موصوفه موجودا وعلى جميع تقادير وجود موصوفه كان
الامتناع محالا لكن لا لذاته كوجود موصوفه وكان الجواب لا قصور فيه الا انه يلزم ان يكون الامتناع
لذاته ممتنعا لا لذاته وكانت الضابطة غير جارية فيه كما انه لا تجري في الوجوب ايضا اذ نقول لا نم
ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما
سيأتي اجيب بما يأتي ايضا وايضا لو قيل ان الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم فيمكن
اجراؤه في الامتناع بان يقال الامتناع لو كان موجودا لكان ممتنع العدم فالجواب ان الامتناع صفة
مفتقرة الى الموصوف فكان ممكنا على تقدير وجوده وليس واجبا لذاته حتى كان ممتنع العدم ثم ان
السيد اورد على اصل الدليل من لزوم التسلسل بانه انما يلزم اذا لم ينته الى ما يكون اعتباريا وهو ثم اذ لا يلزم

من كونها

من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما مر آنفا وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب مثلا عينه كوجود
الوجود ووحدة الوحدة ونظائرها اما الاول فهو اعادة الاعتراض السابق على الدليل السابق بايراده
على هذا الدليل ايضا كما صرح به وجواب المحقق الدواني بان الوجوب مثلا معنى وهذا المعنى الواحد ان
كان وجوديا من شانه الوجود العيني لا يتصف به شيء الا بوجوده فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل في الموجودات
العينية لا يخفى ما فيه فان منع كونه معنى واحدا في الكل ظاهر اذ يجوز ان يكون البعض مخالفا للبعض كما
يجوز ان يقال ان الوجوب وجودي والامكان عدمي مثلا فكذا في افراد كل واحد كذلك وقد جوز ثم
الاول فكذا الثاني وقد عرفت حال ادعائه عدم التفاوت وادعائه بداهته فالتامل في ان الحق مع
ايهما باق بعد واما الثاني فلا يخفى ان الجواب الذي استفاد البعض من كلامه من ان الكلام في الوجوب الذي
هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها عين الموضوع فاسد وهذا الكلام هو ان قائلا قال لا نم ان الوجوب
اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة ان الوجوب كله صفة بل منه ما هو واجب لذاته
وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن صفة لغيره وهو وجوب غير الواجب لذاته
قال وفيه بحث لان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية لنسبة الوجود الى الذات كما مر فيكون متاخرا
عن النسبة المتاخرة عن الذات فلا يتصور كونه عينها وذلك لانه كما هو مسلم ان وجوب الوجود
في حقه سبحانه عبارة عن تاكد الوجود فهو عين الوجود والوجود عين الذات فهو وجود وموجود
بنفس ذاته لا بوجود اخر وقد مر مفصلا ان دخول الواجب في القسمة في اول الامر انما وقع مسامحة و
ثانيا الكشف انه هناك لا وجود ولا موجود بل هو واحد احد صمد وجود وموجود وعالم وعلم
وقادر وقدرة في عين بوحدة وحدانية ذاتا وصفة وخارج عن التقسيم فظهر ان التقسيم بالذات
انما هو للمهيات بالنسبة الى الوجود والمواد الثلث انما هي كيفية تلك النسبة ح لا يتصور كونها عين
الموضوع واما الموجود بنفسه لا المهيات بالنسبة الى الوجود فما حاله في وجوده اهو بنفسه كالواجب
الذي هو وجود وموجود بنفسه او بوجود آخر غير نفسه حتى يصير الوجود الموجود بوجود آخر مهية لانه
كلما هو ذو الوجود بما هو وجود ليس حكمه حكم المهية فهو خارج عن حكم المواد الثلث التي هي كيفية نسبة
الوجود الى المهية بل حكمه حكم الواجب لذاته في انه هل هو موجود بنفسه او بوجود آخر والفرق بينه وبين
الواجب ان الواجب موجود بذاته ولذاته جميعا والوجود موجود بذاته لا لذاته كما قرره ههنا في
التفصيل وهذا ضابطة كلية في ان الزمان زمان بنفسه لا بزمان آخر والمكان مكان بنفسه لا بمكان
آخر والهيولى هيولى بنفسه لا بهيولى اخرى والوحدة بنفسها وحدة لا بوحدة اخرى وهكذا الكل الوجود

وجود بنفسه لا بوجود آخر لانه ان لم يكن كذلك لزم ان يكون الواجب لذاته غير جائز ان يكون موجودا
بوجود هو نفس ذاته حتى يكون موجودا بذاته وبقي الفرق بان الواجب موجود بذاته ولذاته معا
والوجود موجود بذاته لا لذاته وعلى هذا لا حاجة لنا الى القول بالاعتباري ولا يلزم التسلسل حتى
نحتاج الى القول بانتفاء الامور الاعتبارية والتسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار والظاهر من كلام
البعض واضح قد مرت سابقا الاشارة اليه ان هذا هو دابه وان تابع القوم في القول بالاعتباري كما
هو راي المحقق الطوسي على ما هو المستخرج من كلام الشيخ واما الجواب الثاني لهذا البعض عن الايراد الثاني
للسيد وهو ان الوجود والضوء وامثالهما اذا كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان قائما بغيره كان نعتا
لغيره منه لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم بالممكنات كان وجودا لها وتلك الممكنات موجودة بها وليس
تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها وهذا قيل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس
وقد مر تحقيقه في كلام الاستاد فلا يخفى ما فيه ايضا اذ قد مر في كلام استاده الذي هو المحقق الدواني تفصيل
مشبع من اساطين الحكمة قد نقلناه بعينه حيث قال نقلا انا اذا قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود
معنى خارج عنه الى ان قال اخيرا ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا على ما هو الحكم
بالبرهان بعد الفحص البالغ فظهر ان كون الموجود لا بد ان يكون موجودا بوجود زائد على
ذاته هو مبني على النظر الى ظاهر اللغة واستعمال اهل العرف الخارج عن التحقيق وعما هو الحق
الواقع في مراتب العرفان مع عدم منافاته للظاهر الوارد تقريبا الى افهام العامة فقوله وليس
تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها محض دعوى مستندة الى العرف الخارج عن التحقيق
مغالطة مع ان الامور الخارجية ظاهرا اعم من ان يكون الخارج ظرف نفسها او ظرف وجودها و
منشأ هذه الشبهة من عدم الفرق بين الموجود بذاته والموجود لذاته ومناط الواجبية عينية الوجود
مع القيام بالنفس انما هو مشهور بينهم بناء على ان كونه موجودا لذاته امر ظاهر مسلم مفروغ عنه ثم
انه استدل على اعتبارية كل واحد من الثلثة بخصوصه بدليل اما الوجوب فبانه لو كان ثبوتيا لكان
ممكنا واذا كان ممكنا لزم امكان الواجب اما الاول فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واورد عليه ان الحال قد يحتاج اليه
المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية الكبرى ممنوعة اذ الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود
فلو احتاج الصورة الى الهيولى في الوجود دار ولا احتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان واحتياج
الصورة الى الهيولى في التشخص انما يستلزم الامكان اذا كان الهيولى مشخصة للصورة حقيقة والمحقق

هو ان التشخص انما هو لاعراضها العارضة على سبيل التعاقب بمعنى انها لوازم التشخص من حيث هو تشخص
لا انها علة لتشخصها هكذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ المحقق على هذا الراي هو ان ماهية الصورة هي شريكة
المفارق في ايجاد الهيولى التشخصية الكلي وان يجوز كونه علة للتشخص لكن اذ كان شريكا فلا ابن
والهيولى علة لتشخص الصورة ضرورة ان الحلول يستلزم احتياج الحال في وجوده او تشخصه
الى المحل فان المستغني فيهما عن غيره فان المستغني فيهما عن غيره لا يحل فيه بالضرورة وعلى هذا الراي
ايضا الموجود بالذات هو التشخص والنوع والجنس وما هو غير التشخص موجود بتبعية التشخص و
في ضمنه فعلى تقدير تسليم ان الاعراض العارضة هي التشخص فهذه الاعراض وجودها انما يتحقق وجود
الهيولى والا لزم جواز تحقق الصورة التشخصية بدون وجود الهيولى هف فتوقف تشخص الصورة
واحتاج الى وجود الهيولى فتوقف واحتاج تشخص الصورة الذي هو الموجود بالذات الى وجود
الهيولى وان كان باعتبار التشخص الى وجود الهيولى وبهذه الحاجة هي دليل الامكان وثبت كلية الكبرى
مع انه لا حاجة في هذا المقام الى هذه الكلية اذ لا شك ان احتياج المحل الى الحال في الواجب بالذات
لا يتصور ويمكن ايضا اثبات هذا الامكان بوجه آخر وهو ان هذا الحال لا يمكن ان يكون واجبا
لذاته والا لتعدد الواجب لذاته هف فتعين كونه ممكنا على انا نقول ان الحال ههنا لا يكون الا عرضا
لصدق حد العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه لاستغنائه عنه في وجوده وفي تحصله الذاتي
ولا يتصور هناك تركيب من الواجب وصفته تركيبا حقيقيا حتى يتصور تحصل آخر فيكون
الاحتياج في هذا التحصل كما في المواليد ولا يخفى ان هذا الوجه لا يجري في صورة كون الوجوب
اعتباريا لان الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره واما الثاني وهو انه اذا كان الوجوب
ممكنا لزم امكان الواجب فبيان هذه الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب
انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه
واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني ان الواجب الوجود
لذاته ذات بحت بسيط وليس هناك وجود وموجود ووجوب ولا صفة ولا موصوف ولا علة
ولا معلول بل بذاته البحت البسيط وجود وموجود وواجب فلا يتمشى فيه هذا الدليل حتى يقال
لو كان الوجوب ثبوتيا لكان ممكنا ولو كان ممكنا لزم امكان الواجب لانا نقول ليس المراد بالواجب
في هذا الدليل الواجب الوجود لذاته تعالى شانه لانه خارج عن التقسيم كما مر مرارا بل المراد
الواجب الخارج من التقسيم اعني احدى المواد الثلث والفساد اللازم هو ان يكون ما هو واجب

ممكنا مع انا فرضناه واجبا فلزم خلاف الفرض وبيانه هو ان الوجوب الذي هو صفة الواجب
لو كان من الامور العينية الموجودة في الخارج لكونه صفة كان ممكنا والواجب باتصافه بصفة
الوجوب صار واجبا فاذا كان الصفة ممكنا والموصوف باتصافه بها صار واجبا فهو اولى ان يكون
ممكنا فيكان الواجب ممكنا هف وعلى هذا يظهر فساد الجواب اذ على تقدير كون الوجوب من الامور
العينية كيف يتصور كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين كونه اسود فان قلت انا نسلم كون
الوجوب عين كونه واجبا والمفروض ان الوجوب ممكن لزم منه ان يكون الواجب واجبا ممكنا هف
قلت المفروض ان الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه والكلام في ان الممكن الوجود في نفسه
لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون الواجب واجبا واجب الثبوت للواجب فلا
يجوز فيه امكان زوال وجوده في نفسه ويمكن ان يقال كما قيل وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها
لموصوفها او متقدم عليه وعلى التقديرين يلزم امكان كون الواجب واجبا لا كون الواجب واجبا لذاته
تعالى كما قيل لا يقال كون الواجب واجبا عبارة عن اتصاف الواجب بالوجوب ووجوب الاتصاف
يقتضي وجوب كون الواقع ظرفا لنفسه واللازم من كونه عين الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود
في نفسه امكان كون الواقع ظرفا لوجوده في نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا لنفس
الاتصاف وبين امكان كونه ظرفا لوجوده في نفسه لانا نقول كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف
عبارة عن كونه ظرفا لوجود الصفة اي الوجود في نفسها او عما هو متفرع عليه على ما مر ان وجود الصفة
في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متقدم عليه فالحاصل ان السواد مثلا اذا كان ممكنا جائز
العدم في نفسه كيف يكون الاتصاف به بدون وجوب وجود السواد فيه ومع امكان وجوده وهذا هو
مراد هذا التفصيل المستدل نظرا الى مفهوم الواجب والممكن مع قطع النظر عن الواجب لذاته سبحانه
وتعالى شانه الخارج عن المقسم الى المواد الثلث حقيقة على ما مر مرارا ولا يرد عليه الا منع استلزام
امكان الملزوم لامكان اللازم كعدم المعلول الاول الذي هو ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب
محال لذاته هذا والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب
جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز
ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه
بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه في نفسه

مطلقا

مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي
ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا
نعم على ما نجد كونها موجودة يستلزم ذلك وتحقيق ذلك كما قيل ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في
الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في
قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى
عنه بان يقال بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف
بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له
وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذ لا حظ له
للسلب من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف
الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير به مبدا لانتزاع
العقل الكلية منه ثم حملها عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون
وجود الموصوف في احدهما منشا لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم ولا مطابقته فان زيدا الموجود
في الخارج هو بعينه مطابق الحكم بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة
فيه او لا وكالانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من
الصفات الذهنية هذا معنى يحصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف
لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يقتضي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه
في الخارج او في الذهن وهو يستلزم يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس يتحقق في
الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو يتحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما
استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما
مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم ويتوجه اليه حاله
في ذلك الوجود هذا كلام هذا القائل المحقق ثم ان الشيخ قد قسم الموجود للشيء الى وجود الشيء بالذات ووجود

كالانسان بانا باولى بجود الشى بالعرض مثل وجود زيد ابيض قال والامور التى بالعرض لاتحد
فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذى بالذات فاقدم اقسام الموجودات
بالذات هو الجوهر الى آخر ما ذكره ثم انه لاشك ان من اجزاء القضية المحكوم عليه المتصور والمحكوم
به المتصور والنسبة الحكمية المتصورة ثم لاشك ان الادراك والتصور حصول الصورة اعنى
الصورة الحاصلة من الشى عند العقل والصور العلمية اظلال الامور الخارجية ثم لاشك ان
قولنا زيد اعمى فيه امور ثلثة حاصلة فى الذهن الصورة الحاصلة فى الذهن من زيد الموجود فى
الخارج بالذات والصورة الحاصلة من المحمول الذى هو اعمى اعنى عدم البصر وهو وان كان امرا سلبيا
لكنه ليس سلبا مطلقا حتى لا يكون موجودا فى الخارج بل سلب مضاف والسلوب المضافة موجود
فى الخارج كاللاكتابية الحادثة بعد كونه كاتبا فان لم يكن موجودة بالذات فلا اقل من ان تكون
موجودة بالعرض والثالثة الصورة الحاصلة من حصول العمى فى زيد الذى هو من الموجودات
بالعرض كوجود زيد ابيض وهو النسبة الحكمية المتصورة فالاتصاف الخارجى عبارة عن حكم
العقل بثبوت هذا الربط فى الخارج والحكم العقلى انما هو بهذه المتصورات الثلثة باعتبار
تصورها وصورها الذهنية المطابقة لما هو موجود فى الخارج اما بالذات واما بالعرض
فان سميت ما هو موجود فى الخارج بالعرض بالانتزاعى والاعتبارى فلا مشاحة فيها وايضا
الامور السلبية كالعمى وهو عدم البصر فلاشك ان البصارة وضدها حالتان موجودتان فى
الخارج لكن لما كان الحالة التى هى ضد البصارة لما كانت خفية عبر عن تلك الحالة الموجودة
بلازمها التى هى عدم البصر الذى هو سلبى كما عبر عن فصل الحيوان بالحس والحركة اللذين هما لازم
فصله وايضا الموصوف المعين على الوجه الخاص الذى ادعاه بان تصدق هذا الحكم لا يستدعى
ثبوت امر سواه لاشك ان تعينه الخاص والوجه الخاص الذى له زايد عليه موجود فى ضمنه فان لم يكن
موجودا آخر بالذات فلا اقل من ان يكون موجودا بالعرض وعلى هذا كلية الانسان العارض له فى الوجود
الذهنى اذ الوجودان متشاركان ومتشابهان فى العوارض والاحكام فالقضية الذهنية كالقضية
الخارجية سواء بسواء ثم انه لاشك ان الحكم فى القضية باعتبار هذه التصورات الثلثة وباعتبار هذه
الصور الثلثة الحاصلة فى الذهن الحاصلة من ملاحظة الامور الموجودة فى خارج الذهن فان كان
مطابقا لما هو الواقع لهذه الامور فى نفس هذه الامور فهو الصدق فما هو خارج الذهن فهو
الخارج والواقع ونفس الامر ان كان الخارج مطابقا والا فافرق الخارج والواقع ونفس الامر

لكن

لكن الواقع ونفس الامر متطابقان دائما ولاشك ان ما قررنا لا باس به ولا قصور فيه ولا يحتاج الى
التكلفات التى ارتكبها هذا المحقق فى الانتزاع ولا يحتاج الى جواب السؤال الذى اورده ان فى
الاتصاف المحقق فى الذهن قد تحقق الطرفان فيه وفى الاتصاف المحقق فى الخارج قد تحقق
الطرفان فيه بلا كلفة صحة الحكاية عنه مع ان الحكاية يحكى عن تحقق المحكى عنه فى الخارج على
وفق ما قررنا لا على وفق ما حققه ثم قال هذا المحقق فان قلت قد صرح الشيخ فى الفصل الخامس
من الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا فى نفسه يمتنع ان يكون موجودا لشى قلت غرضه ان
ما لا يكون موجودا اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشى وهو حق ثم ان المعدوم المطلق كما
لا يخبر عنه لا يخبر به وكلامنا فى ان وجود الشى لغيره فى الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به
فيه لا يستدعى وجوده فيه واستدعاؤه وجوده مطلقا لا ينافى ذلك كما اشرنا اليه والذى يدل على
ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه استدل به على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا
ان وصف كذا موجود للمعدوم ولا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا فى نفسه او معدوما
فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف
موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم فى نفسه
موجودا لشى فان ما لا يكون فى نفسه موجودا يستحيل ان يكون موجودا لشى هذا موضع الحاجة من
كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر به عنه ان كان موجودا فى نفسه يحكى
من الحال الوجود كان الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يكن ثبوته لغيره
لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى شى فان قلت الوصف ثابت للعين فى الخارج فهو موصوف
بالثبوت المعرف فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج ههنا ظرف لثبوته الذى
هو المحمول كما للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو فى الذهن ولقد افضى الكلام بنا الى الاطناب
بما وقع فيه من الاضطراب والله الموفق للصواب هذا كلام هذا المحقق فى دفع الايرادات عنه ولا
يخفى ما فيه اذ لاشك ان القول بان ما لا يكون موجودا فى نفسه يمتنع ان يكون موجودا لشى نص فى
المحاورة فى ان الموجود باى وجود كان فى نفسه فهو موجود لشى وما لا يكون كذلك فهو ممتنع
لغيره لكنه هو نص صريح فى ان ظرف الاتصاف ان كان خارجا فلابد من وجود الطرفين فيه
وان كان ذهنا فلابد من وجود الطرفين فيه واما قوله فى الجواب بان غرضه كذا فهو محض رجم بالغيب
خارج عن قانون التاويل بالكلية بل غايته ان يكون من التاويلات البعيدة التى لا يلتفت

اليها في مقام الاتصاف واما القرينة الدالة عليه على زعمه وهو الاستدلال على ان المعدوم المطلق لا
يخبر عنه اصلا لان الاخبار انما يكون اما عن الموجود في الخارج بامر موجود في الخارج اما بالذات واما
بالعرض كما في القضية الخارجية واما عن الموجود في الذهن بامر موجود في الذهن كذلك كما في القضية
الذهنية واما عن الاعم بالاعم كما في القضية الحقيقية فما لا يكون موجودا اصلا كالمعدوم المطلق فلا
يخبر عنه اصلا هذا حاصل استدلال الشيخ حيث علق الحكم على وصف الوجود والعدم ولا شك ان
المراد منهما الوجود والعدم في ظرف واحد لا الوجود في ظرف والعدم في آخر واما ما ذكره هذا
المحقق وجعله حاصل كلام الشيخ وفيه تجويز انحاء الوجود ونحوه بقوله لان ما لا تحقق له اصلا
لا يمكن اشارة الى شيء في الخارج من سياق كلامه وايضا كلامه لا يخبر عنه لا به واما ما ذكره من
السؤال والجواب من ان الخارج ظرف للثبوت لا للاتصاف فلا يخفى ما فيه اذ حكم العقل في الذهن
بالاتصاف حكاية عما في خارج الذهن فلا بد من وجود الطرفين في الخارج اما بالذات واما
بالعرض حتى يصح الحكاية عنه وهذا الاطناب يزيل الارتياب عما وقع فيه من الكلفة في تصحيح ما
اشتهر بينهم من غير حاجة اليها ولا الجاء اليه كلام الشيخ وبعض من تبعه من مقلديه متعصبا في
تقليده في باب عدم وجود العمى في نفسه قال لان يقال ان العارض هو الاعمى وهو موجود
بالعرض بوجود زيد كما هو دابه وفيه تامل بعد لانه ان كان المراد من الشيء في قولهم ثبوت الشيء
لامر فرع او مستلزم لوجود هذا الامر في ظرف الاتصاف دون ذلك الشيء ما هو المحمول مواطاة
فظاهر انه لا فرق بين الطرفين في الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فان
كان الاتحاد خارجيا يقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان ذهنيا يستدعي وجود الوجود بالذات فان
ثبوت شيء لامر يستدعي ثبوت الامر بالذات في ظرف الاتصاف وانما يستدعي ثبوت ذلك الشيء
في ظرف الاتصاف في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلايم كلامه لانه يدل على ان مدار الفرق بين
الموضوع والمحمول ان الموضوع يكون موجودا في ظرف الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون موجودا
مطلقا اي لا في خصوص ظرف الاتصاف لا على انهما وان كانا موجودين في ظرف الاتصاف الا ان
الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا بالذات بل بالعرض ثم قال وقد تنبه
على قول الشيخ ان يكون ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له لو لم يكن اجلى من استدعائه
ثبوت المثبت له لو لم يكن اجلى من استدعائه ثبوت المثبت لا يكون اخفى منه فكيف يستدل عليه
او ينبه عليه بالثاني هذا كلامه ولا يخفى انه ما نشأ من سوء تحقيقه الا التقليد والمتابعة لما جعله

تحقيقا والا فالحق ان الطرفين موجودان في ظرف الاتصاف ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا واما ما اورد على الشيخ اخيرا فلا يخفى انه محض استبعاد وادعاء خال عن البيان وكيف لا
وهو ناش من التعبير بانصاف شيء بشيء او بكون شيء وصفا لشيء فعلى الاول ثبوت المثبت له اجلى وعلى
الثاني ثبوت المثبت اجلى كما قرره الشيخ فظهر فساد الاستبعاد والادعاء هذا ثم انه ظهر مما قررنا فساد
الجواب عن الدليل الثاني باختيار الشق الثاني واما اختيار الشق الاول من الجواب وهو ان المراد
به الوجوب الخلاء بعد كونه موجودا في الاعيان ومنعه ونقضه بالزمان فبيانه ان من الناس
من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود تعالى شانه كما هو ظاهر بانى الدهرية واستدل عليه بما هو
المشهور من الفلاسفة على كون الزمان ابديا حيث قالوا لو كان الزمان ممكنا لجاز ان ينعدم
بعد كونه موجودا فكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع معها البعد والقبل فكانت زمانية فيلزم
عدم الزمان في الزمان هف وذلك لان هذا التاخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات ولغيره
بواسطته وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بالتاخر انما يكون باعتبار الزمان و
اجاب بعض الحكماء بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان واجبا لذاته
اذ المواد الثلث انما يعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن ما يجوز له الوجود المطلق و
العدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم
بعد الوجود وهذا كما في اعادة المعدوم اذ لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود وان جاز
له الوجود في الجملة واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما سادسا من التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا
تقدم وجود الزمان على عدمه من هذا القبيل هذا ما هو المشهور من المذاهب في مسئلة الزمان وبناء
على ان ظرف الوجود والعدم لا يكون الا الزمان اعني الامتداد الغير القار ولذا اضطر المتكلمون مع
القول بالقسم السادس من التقدم الى القول بالزمان الموهوم ليكون ظرفا والحق ههنا الدهر الذي
هو نسبة لعدم الزمان على وجوده مع ان الشيخ ذكر غير مرة ان هناك ظرفا آخر هو الدهر الذي هو نسبة المتغير
الى الثابت كما ان الزمان نسبة المتغير الى المتغير فالزمانيات المتغيرة ظرف وجودها وعدمها هو الزمان
واما وجود نفس الزمان المتغير الى موجده فهو نسبة المتغير الى الثابت فظرفه الدهر لا الزمان فنسبة
العالم المتغير الذي يلزمه الحركة المتغيرة التي مقدارها الزمان المتغير الى موجده وصانعه الثابت هو
الدهر ووجوده في الدهر الوجود الذي فاض عليه من صانعه بعد عدمه الازلي الذي هو ظرفه الدهر ايضا
وليس للدهر امتداد لا قار ولا غير قار كالزمان حتى كان فيه جزء دون جزء كما يقوله المتكلم في الزمان

الموهوم وكانه اشتبه الدهر عليه بر فسماه به فكان غلطه في التسمية فقط وح كان تقدم العدم على الوجود
في الدهر وكان العالم حادثا بالحدوث الدهري الذي هو احد قسمي الحدوث اذ الحدوث المطلق هو
مسبوقية الوجود بالعدم الواقعي لا الاعتباري فان كانت هذه المسبوقية في الزمان فهو الزماني بالمعنى
الاخص وان كانت في الدهر فهو الدهري والزماني بالمعنى الاعم مطابقا للشرع وللاخبار بان الله كان ولم
يكن معه شئ وكان الاشتباه في قولهم كل قبل لا يجامع البعد فهو في الزمان اذ يجوز ان يكون في الدهر
لا في الزمان وح لا حاجة الى القول بقسم سادس للمتقدم اذ يكون دخول هذا التقدم في التقدم الذاتي
بالمعنى الاخص اعني تقدم العلة التامة التي هي التقدم بالعلية لا بالطبع اذ هذا التقدم على ما هو
المشهور بما هو مصحح دخول الفاء اعني وجد العلة فوجد المعلول وهو الاولوية في الوجود التي هي
عبارة اخرى عن الاصالة والفرعية على ما صرح به الشيخ في ايجاد العالم عن الصانع تعالى شانه وهذا
المعنى لهذا التقدم مشهور بين القوم متداول على السنتهم مع ان ما فيه التقدم فيه عندهم هو
الوجوب حيث قالوا وجب اي وجوده فوجب اي وجوده فلا بد ان يكون وجوب وجود
العلة سابقا على وجوب وجود المعلول بالنظر الى ذات المعلول مستندة الى ذات العلة لا
بالنظر الى ذات المعلول في نفسها الذي هو الامكان الذاتي الجامع وجوده مع وجود العلة
على رأيهم الا في عين عدمه بالنظر الى ذاته فوجوده بالنظر الى العلة وعدمه بالنظر الى ذاته معا
بلا تقدم اصلا بل الحدوث ذاتي كما هو رأيهم فالقول بان ما فيه التقدم فيه الوجوب مع تفسيره
بالاولوية في الوجود بمعنى الاصالة والفرعية متنافيان غاية التنافي وتفوه باللسان بلا
تعقل بالجنان وقول تقليدي وادعاء محض بلا دليل وبيان وليس بديهيا لا يحتاج الى برهان
ولا منبه فظهر انه لا بد للعلة تقدما واقعيا وان لم يكن ظرفه الزمان حتى ان عدم العالم متقارن
لوجود الواجب في ظرف وجوده تعالى شانه الذي هو خارج عن الزمان قطعا وليس ذلك
الظرف ممتدا بالكم انو هو تبعا لاغلاط الوهم كما اقر به الشيخ في التعليقات بل هو امر غير منكم
في صقع الواقع وهو المسمى بالدهر الذي هو نسبة المتغير الى الثابت كما ان الزمان نسبة المتغير
الى المتغير وهذا التأخر الواقعي للمعلول من لوازم المعلولية كما ان الامكان من لوازمها ايضا
وبهذا المعنى ورد كان الله ولم يكن معه شئ ومما قررنا ظهر فساد الجواب باختيار الشق الاول
ايضا اذ الوجوب اذا كان صفة وممكنا كان جائز الزوال بهذا المعنى اي بمعنى انعدامه بعد
وجوده في الاعيان ولا ينتقض بالزمان اذ الكلام في الممكنات القارة الوجود والاستحالة في الزمان

اما ثانيا

اما ثانيا فلان من عدم قراره في الوجود وقد افيد في توجيه هذا الجواب انه لما كان الزوال بعبارة بمعنى
العدم بعد الوجود حمل عليه اولا وفي هذا الشق لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم عدم الاتصاف فان
القول بان هذا الجسم مثلا كان متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة معدومة ويبقى الجسم متحركا سفسطة
ظاهر البطلان واما ان الجسم كان من اول الامر اتصف بالحركة المعدومة وان كان ظاهر البطلان
ايضا فليس ظهوره في تلك المرتبة فلهذا ردد في الزوال ومنع الملازمة في الاول ولم يمنع بطلان
التالي ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الغفلة عما هو المفروض من ان الوجوب صفة عينية كالحركة
وقد اورد على هذا الجواب بان على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية
ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزم
ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة
ظاهرة البطلان ثم قال هذا المورد والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات
الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال
الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب
وجود الوجوب وقد رد على قول هذا المورد انه لا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها بان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود
ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم
اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما
الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم المعدوم ابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما
يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه
في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة هذا كلام الراد وغرضه اولا الرد على قوله لا يمكن اتصاف
المحل الموجود بها فانه كما لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها لا يمكن اتصاف المحل المعدوم بها ايضا
فتخصيص المحل الموجود تحكم ولا يخفى فساده اذ مراد المورد وغرضه ليس التخصيص بل لما كان كلامه
في المحل الموجود الذي هو الواجب خصصه به بل لان اتصاف المحل المعدوم بها بديهي الاستحالة
لا يحتاج الى البيان بل لانه لا يمكن بطريق اولى على ان مفهوم المخالف مطلقا ليس بحجة ولا اعتبار
وثانيا غرضه ان الاتصاف لو كان متحققا في الخارج وموجودا فيه وهو الذي يترتب عليه الاثار

كاتصاف الجسم الموجود في الخارج بالبياض الموجود فيه اتصافا موجودا او متحققا فيه كان كذلك واما اذا
كان الاتصاف ذهنيا موجودا او متحققا فيه لا في الخارج كاتصاف الموجودات الخارجية بالامور الاعتبارية
المعدومة في الخارج كالواجب بالوجوب الاعتباري على رايه فيمكن اتصاف المحل بها فقوله لا يمكن اتصاف
المحل الموجود بها مخصصا بالامور العينية دون الاعتبارية لحكم اذ لو كان الوجوب من الامور الاعتبارية
ايضا يمكن اتصاف المحل الموجود بها اذ الاتصاف به انما هو متحقق في الذهن دون الخارج وهذا هو
الذي سبق الاشارة منه في تحقيق معنى الاتصاف في الخارج او في نفس الامر على ما نقلناه سابقا مفصلا
مع ما فيه مفصلا ولا يخفى فساده اذ قد عرفت ان الخارج قد يكون ظرفا لنفس الاتصاف ولوجوده
وتحققه معا وقد يكون ظرفا لنفس الاتصاف دون وجوده وتحققه وهذا القسم ايضا قسمان لانه
اما ان يكون اتصافا نفس امريا او اتصافا فرضيا اختراعيا ذهنيا محضا والاول كاتصاف الجسم الموجود
في الخارج بالبياض الموجود فيه والثاني كاتصاف المهية بالوجود الخارجي والثالث كاتصاف الجسم
المعدوم المخيل بالبياض المعدوم المخيل فانه اتصاف ذهني فرضي محض كما اعترف هو به ايضا واذا كان
الخارج ظرفا لنفس الاتصاف سواء كان ظرفا لوجوده وتحققه كما في الاول او لا كما في الثاني فهو منشا
الاثار الخارجية بخلاف الثالث والظاهر تحقق الاتصاف في الخارج عبارة عن كونه ظرفا لنفس
الاتصاف لا لوجوده كما فهم هذا الراد وبنى كلامه عليه خلطا وتدليسا وما ذكره سندا للبياض من
التمثيل بالبياض المخيل فاسد ايضا اذ الوجوب لو كان اعتباريا كان من القسم الثاني لا من
الثالث اذ هو منشا الاثار كاتصاف المهية بالوجود من غير فرق وقد عرفت ان الخارج اذا
كان ظرفا لنفس الاتصاف كان الصفة موجودة في الخارج اما بالذات كما في الاول واما بالعرض
كما في الثاني لا يقال فيلزم في الواجب صفة زائدة هي الوجود والوجوب لانا نقول هذا انما
نشا في الواجب من مغايرته بالممكن واجراء احكامه عليه مع انه تباين بالذات بينهما ذاتا
وصفات اذ ليس هناك ذات ولا صفة كما في الممكن بل ليس هناك الا ذات بحت بسيط هي
وجود ووجوب وعلم وقدرة الى غير ذلك كما قال القائل التي هي علم كله قدرة كله ارادة كله على
طريقة خذ الغايات واحذف المبادي بل ليس له الا صفات اضافية وسلبية موافقا
للاخبار المرعية ثم هذا الراد اورد على قوله والحق في الجواب انه لا يخفى بعد ما تقرر ان وجود
الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب فيه كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة
بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة بالوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون

الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني ان يكون اتصاف الذات بالوجود متقدما على
وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور
العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف وكانه اراد ان يمنع
تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها او عينيته له وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى
الحق على المنصف هذا كلام الراد ولا يخفى ان كلام المجيب لجواب الحق مبني على زيادة الصفات كما
هو راي الاشاعرة فرد عليه بما اورده واما بنا على عينية الصفات من الوجود وغيره فلا يرد
اذ ليس هناك وجود ووجوب وعلة ومعلول ولا ذات ولا صفة وعلى هذه الوتيرة ما قيل في توجيه
انه لما منع الملازمة المذكورة في الدليل واستند بجواز كون الواجب علة لوجوده ووجوبه وكان هذا السند
مساويا للمنع لانه اذا بطل كون ذاته تعالى علة لوجوده ووجوبه لزم كون غيره علة له فلزم امكان الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ودفع هذا الراد المنع بابطال السند المساوي ولا يخفى ان هذا لما امكن
الاستدلال به على اصل الدعوى وهي كون الوجوب اعتباريا بادنى عناية لم يلتفت المجيب بالجواب
الحق الى ان يدفع جوابه بل جعله وجها مستقلا هذا كلام القائل فحاصل كلام الراد ان هذا الجواب
الحق مردود لانه قد تقرر ان وجود الواجب عينه وتاثيرها على زيادة الصفات يلزم تقدم
اتصاف الذات بالوجوب على اتصاف الذات بالوجوب هف وحاصل كلام هذا القائل اولا
توجيه الرد الثاني بان المجيب لما منع الملازمة المذكورة في اصل الدليل وهي قوله لو كان
الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب لا الملازمتين المذكورتين في بيانها الثاني واستند
المنع بالجواز المذكور وكان السند مساويا للمنع دفع الراد المنع بابطال السند وثانيا دفع
عن المجيب به الرد الثاني بانه تفطن لرد جوابه بهذا الوجه لكن لما امكن الاستدلال به على اصل
الدعوى وهي كون الوجوب اعتباريا بادنى عناية لم يلتفت الى ان يدفع جوابه بل جعله وجها
مستقلا بقوله وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا الى اخر ما ذكره مؤيدا بقوله
صاحب التلويحات على ما سنفصله بعد ان شاء الله وحده العزيز وبهذا يندفع عنه ما اورده الراد
عليه بقوله في الحاشية بقوله والعجب من هذا المجيب انه جعل ذلك وجها مستقلا فلم يتنبه انه
يمكن ان يدفع به ما جعله الجواب الحق من هذا الوجه لانه اذا تفطن على ما وجهه هذا القائل فليس
بعجب من المجيب به ولا يرد عليه طعن هذا والحق انه لا يرد على المجيب به ما اورده الراد من الردين
على رايه وان كان فاسدا اما الاول فلانه ليس قايلا بعينية الوجود واما الثاني فلانه اذا كان

رايه ان مهية الواجب المعراة عن الوجود يقتضى وجوده نفسه بلا تقدم وجود وتجويز هذا الاقتضاء
لو سلم فلا تجويز اقتضاء وجود الوجوب بلا وجوب وكيف يسلم تقدم العلة التي هي مهية الواجب
بالوجود والوجوب على المعلول الذي هو وجوده ووجوبه وان كان خلاف الضرورة في الواقع وتجويزا
عقليا فمن اين يكون اتصاف الذات اعني المهية بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب فمنشأ
هذا الغلط من خلط مسلك المتكلم بمسلك الحكيم كما يتخيل هذا الغلط وقع من المجيب به ايضا الا انه
يكون الجواب من قبله بان الوجه الآخر المستقل ذكره على راى الحكيم ولذا لم نذكره في عداد وجوه
بيان الملازمة وقد جعل هذا القائل قول الراد على تقدير كونه من الامور العينية متعلقا
بقوله متقدم على اتصاف الذات به فقط معللا بقوله اذ كونه عينيا متحقق على تقدير تحقق
الاعتبارية ايضا كما سبق وهذا مبنى على مغايرة الواجب للممكن اذ على تقدير العينية ليس في
الواجب اعتبارات انتزاعية في نفس الامر يكون لها منشأ انتزاع موجود بالعرض كما في الممكنات
فلا فرق حينئذ بين الانتزاعي والموجود العيني ثم ان الراد لما ادعى تقدم وجود الوجوب على اتصاف
الذات به وهو عينه على تقدير كونه من الامور العينية وكان هذا مخالفا للرابط ولما هو المشهور
من ان وجود العرض كالسواد في نفسه هو عين وجوده رابطية الذي هو وجوده في
موضوعه فلذا قال ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته
لان الاتصاف هو الوجود الرابطي الذي هو عين وجود الصفة اعني الوجوب واشار الى
ان استلزام الاتصاف الذي هو الوجود الرابطي لوجود الصفة اعني استلزام الاتصاف
بالصفة الحقيقية على ما هو المفروض وان كان ثابتا لا يقبل المنع لكن التقدم في محل المنع
واشار الى رايه بانه لا يخفى الحق الذي هو العينية كما هو المشهور على المنصف الثالث
من وجوه بيان الملازمة ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم
ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان استلزام
امكان الملزوم لامكان اللازم ممنوع فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم
الواجب محال لذاته والسر فيه ان امكانه انما هو لذاته وبالنظر الى ذاته ولا دخل له في اللزوم
والملزوم انما هو باعتبار العلية والمعلولية فعدم المعلول الاول من حيث انه معلول سواء
كان ممكنا لذاته او لا ملزوم لعدم الواجب من حيث انه علة سواء كان واجبا او لا فلا دخل

للامكان

للامكان والوجوب في اللزوم والاستلزام وعلى هذا يندفع نظير ما مر سابقا في الامتناع من ان كون
الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء
الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع
الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ممنوع الى ان يقوم البرهان وما هو نظيره هنا هو ان يقال انا لا ندعي ان
امكان الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويستند بعدم المعلول الاول بالنسبة الى عدم
الواجب بل ان امكان زوال خصوص صفة الوجوب الذي يجب الواجب يستلزم لامكان زوال الواجب
والجواب ان هذا ممنوع الى ان يقوم عليه البرهان ووجه الاندفاع ان مراد المجيب خصوص صفة الوجود
وخصوص الموصوف الموقوف عليه ما هو جهة اللزوم والاستلزام وجهة التوقف وح كان المنع ساقطا
في كلا المقامين بلا حاجة الى قيام البرهان وقد قيل ان هنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون
امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان
الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا
امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث
يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير
وشتان ما بينهما وحاصل هذا الحل ان الامكان اعني تساوي الطرفين اللذين هما الوجود
والعدم اما ان يكون بالنظر الى ذات الشيء الموصوف بالامكان واما ان يكون بالنظر الى غيرها
فالاول هو الامكان الذاتي الذي هو تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هو ذات
بمعنى عدم اقتضائه لاحدهما من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصياته كامكان العقل الاول
من حيث هو عقل مع قطع النظر عن خصوصية انه معلول اول فوجوده وعدمه ممكن بالنظر الى
انه عقل مع قطع النظر عن ان وجوده لازم لوجود الواجب من حيث انه معلول تام وهو علة تامة
وعن ان عدمه ملزوم لعدم الواجب من حيث انه معلول وجوده لوجوده وعدمه لا يكون الا بعدمه
والثاني قسمان لان الامكان بالنظر الى الغير اما ان يكون ذلك الغير يجعل الموصوف بالامكان بحيث
يصير متساوي النسبة اليهما فذلك الغير هو السبب للتساوي وهذا باطل لان ما بالذات لا يكون
بسبب الغير لان التساوي اذا كان مقتضى ماهية الشيء فلا يكون للغير مدخل فيه وان لم يكن فلا يكون
للغير مدخل فيه لا ينقلب ماهيته فلا يكون هو هو وهذا هو الامكان بالغير المحال واما ان يكون
الامكان بالنظر الى الغير بان لا يكون للغير مدخل في وجوده ولا في عدمه اصلا فبالنظر الى الغير يكون

الا يكون له وجود ولا عدم كالعقل الاول بالنظر الى غير الواجب الذي هو علة من ساير الممكنات
في وجوده وعدمه ممكن بالنظر اليه وهذا هو الامكان بالقياس الى الغير فشتان ما بين الامكان
بالغير والامكان بالقياس الى الغير فالعقل الاول له امكان ذاتي من حيث هو هو مع قطع
النظر عن معلوليته وله امكان بالقياس الى الغير الذي هو من ساير الممكنات واما انه من حيث
هو معلول اول للواجب بالنظر اليه فليس له امكان اصلا فعدمه من حيث هو كذلك فليس بممكن
حتى يلزم امكان الملزوم بدون اللازم حتى ينفي الملازمة ومما قررنا ظهر صحة الاندفاع بما قررنا
في تمهيده وشيدنا اركانه فتامل ويمكن الحل بوجه آخر وهو ان امكان عدم المعلول الاول انما هو
بالنظر الى ذاته لا بحسب نفس الامر وامتناع انفكاك عدم الواجب عنه انما هو في نفس الامر لا بالنظر
الى ذات المعلول الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم
وهذا لا يقدح في عدم جواز تخلف اللازم عن الملزوم في نفس الامر وبعبارة اخرى امكان عدم المعلول
الاول انما هو بالنظر الى ذاته وامتناع انفكاك عدم الواجب نعم عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب
فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في اللزوم
المستند الى غيرها ولعل اللزوم ههنا مستند الى الواجب بالذات ولا يخفى ما في الحلين اما الاول
فلان فيه انه لا شك ان عدم المعلول الاول بل عدم عالم الامكان باسره انطباقيات ازلا وفي نفس
الامر عند الحكماء وجمهورهم بعد ارسطو والشيخ الرئيس من المتاخرين ووجودهما ايضا ازلي وثابت ازلا
وفي نفس الامر وهذا العدم والوجود عندهم معا مع وجود الواجب تعالى شانه وهذا الوجود مجامع لهذا
العدم في حاق نفس الامر بلا منافاة اذ هذا العدم بالنظر الى ذات العقل المعلول والى ذات العالم و
الوجود بالنظر الى الغير الذي هو ذات الواجب تعم شانه وهذا هو الليس الذاتي والايس الغيري اللذين
هما معا بلا تقدم لاحدهما على الآخر اذ لا تقدم لما بالذات على ما بالغير كما ههنا وسيجيء بطلان
هذا التقدم فيما بعد ان شاء الله وحده العزيز ولذا لا ينافي الليس الذاتي المسمى بالحدوث الذاتي
ازلية العالم عندهم ونشاء هذا من خلطهم بين الضرورة الازلية والدوام الزماني وبين الوجود
والعدم الواقعي الواقع في متن الدهر العاري عن الامتداد والتجزي الذي هو ظرف وجوده تعم
وظرف عدم العالم الذي هو العدم الصريح الغير المنكم وبين الوجود والعدم الواقع في امتداد
الزمان وهذا من اغلاط الوهم الحاكم على العقليات الصرفة المجردة عن الامتدادات الجسمانية القارة
وغير القارة باحكام الوهميات الامتدادية القارة وغير القارة ولا يجوزون وجودا وعدما

الا في امتداد

الا في امتداد الزمان مع انه لا شك ان وجوده سبحانه وجود وخارج عن الزمان وانه وجود ثابت
في نفس الامر وان وجود العالم ايضا كالمعلول الاول ازلي ومعه بلا تخلل عدم حيث لا فرق
بينهما الا بالاصالة والفرعية فهو ايضا ثابت في نفس الامر ولا شك ايضا عندهم ان الليس الذاتي
ثابت في نفس الامر فقول هذا القايل ان امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته
لا بحسب نفس الامر لا يخفى فساده واما الثاني فلان قوله امكان عدم المعلول الاول انما هو
بالنظر الى ذاته ان اراد به ذاته مع قطع النظر عن معلوليته فقوله وامتناع انفكاك عدم
الواجب عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب ان اراد به ذات الواجب مع قطع النظر عن عليته
فلا تلازم بينهما ولا امتناع انفكاك بينهما اصلا فلا لازم ولا ملزوم وان اراد به ذات الواجب
من حيث انه علة للمعلول الاول فرجع الى ان لا امكان بالنظر الى ذات المعلول الاول مع
قطع النظر عن معلوليته للواجب وعلية الواجب له وامتناع الانفكاك بالنظر الى معلوليته
وكان قوله ولعل اللزوم ههنا مستند الى الواجب بالذات فاسدا هذا ثم انه قد استدل ههنا
بوجه آخر انه لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكر من انه صفة والصفة مفتقرة الى
الموصوف فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا
بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض
على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى
ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والوجوب و
الحدوث والتاثير وامثالها من الصفات التي لا يتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات
قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا
اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض وقد
اورد على قوله هذا الاستدلال فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب بانه لقايل ان يقول انه
حكم لا تقدم عليه بحسب الاتصاف بالوجوب مسلم واما بحسب وجود الوجوب فلا كلام والحق ظاهر لاهل [illegible] هذا
المورد ان الوجوب اذا كان من الامور العينية وكان صفة عينية كان وجوده عين الاتصاف به اذ
وجود الصفة العينية في نفسه عين الاتصاف به بلا تقدم اذ الوجود في نفسه للعرض عين وجوده الرابطي

على ما مر منه ثم ان المخالف احتج بانه لو كان الوجوب عدميا لزم محالات الاول كون العدم
مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود
فيستحيل ان يقتضيه والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون
مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء او موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج مقتضيه
هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج وليعلم ان هذا المخالف المستدل
لا يكون على رأي الحكيم من ان وجود الواجب الوجود لذاته عين ذاته اذ ليس ثمه مقتض ولا مقتضى
ولا اقتضاء وليس يتحقق في الوجود موجود كذلك اصلا لا واجبا ولا ممكنا اذ لا يمكن ماهية تكون
مقتضية لوجودها اذ تكون متقدمة بالوجود والوجوب على وجود الوجوب كما تقدم فعلى رايهم هذه
العبارات والاطلاقات تكون من باب قياس الواجب بالممكن على ما قررنا فيكون على راي المتكلمين من
الاشعرية تحقق ماهية في الواجب لخصوصية خاصة مقتضية لوجوده الزايد على ذاته التي هي تلك
الماهية الخاصة الممتازة عن ماهيات الممكنات بتلك الخصوصية فيكون هناك ماهية وخصوصية
خاصة ووجود وتلك الماهية من جهة تلك الخصوصية مقتضية للوجود فهناك ماهية ووجود
وخصوصية هي الوجوب مقتضية الوجود بها شاركت ساير الماهيات الممكنة وكان على هذا
الراي القول بانه لا بد من تقدم العلة والمقتضي بالوجود والوجوب على وجود المعلول و
المقتضى ووجوبه كما هو راي الحكيم باطلا وقانون صاحب التلويحات فاسدا والقول بالاعتبارية
ضايعا نافيا من قياس الواجب بالممكن اذ ليس في الواجب لا وجود ولا وجوب حتى يكونا اعتباريين
بل اعتبارهما من اغلاط الوهم القايس الواجب بالممكن ولمعارضة العقل يحكم بانه اعتباري
وكان على راي ان الوجود موجود في الخارج على اختلاف قول المجيب بالخصوصية التي هي الوجوب موجود
فان لم يكن بالذات فلا اقل موجود لا لغرض كلوازم الماهيات الموجودة بوجود الماهيات لا بوجود
آخر فقول المجيب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى صحيح في انه لم يحمل العدم على المعدوم بهم
على ما هو المسامحة المشهورة مع اشعار قول المستدل به حيث عبر عنه اولا بالعدمي وثانيا بالعدم
وح لا يرد عليه ما اورد من انه على هذا التقدير يلزم كون المعدوم نفس مفهوم مقتضى الوجود لا انه يصدق
عليه انه مقتضي الوجود والمحذور هو الثاني دون الاول وذلك لانه قد ظهر ان الوجوب هو
الخصوصية التي يصدق عليه انه مقتضي الوجود ومن جعل الوجوب عبارة عن عدم اقتضاء الغير
كالمحقق الطوسي فالظاهر منه انه انكار الاعتباري وقول بارجاع صفاته سبحانه الى السلب

كما في الاخبار

كما في الاخبار فلا حاجة الى اعتبار الاعتباري الناشي من القياس والتشبيه وبالجملة لا مجال لجواب
هذا الاحتجاج الا بنفي اصول الاشاعرة من زيادة الصفات واكثر هذه الاضطرابات في هذه
المقامات من الخلط بين الاصولين **الثالث** من المحالات انه يلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا
اذا اعتبره العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب
واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب
ولو فرضنا قطعا لم يخرج قطعا الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه قيل في تاييد هذا الجواب
فذلك في تحقيقه كلام ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا يرتاب عاقل في ان الاتصاف ليس بموجود في
الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا
قابلا له اثرا وبياضا فصارا متمايزين بينهما وحصل فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما
في الخارج بوجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه
في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في
مطابق هذا الحمل ومصداقه وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة
امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع
منه الانسان ويحمله عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق
الارض فان المصداق هنا هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير الاضافات
الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوبا
للبصر فليس في الخارج هنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة
امر زايد عليه هو البصر والمغايرة بينهما بعدم مصاحبته له فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات
الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمغايرة بينهما
يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحمل قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدء
المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين والاول يشمل حمل العدميات كما مر فلذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق
بان يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف التي للاشياء انفسها بانها مطابقة لها من غير تعيين تلك الاشياء
المنسوب اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه ماول بما ذكرنا او مردود اذا
تحققت ما مهدنا لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك

الصفة في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف
نظر انتهى كلام هذا القائل المحقق هاهنا واما الكلام الذي ذكره سابقا في بيان تحقيقه فهو ان ثبوت
شيء لآخر يستدعي ثبوت هذا الآخر في ظرف الاتصاف دون ذلك الشيء وقد اورد على هذا
الكلام السابق بانه قدم ايضا سابقا ان ثبوت صفة لشيء وان لم يقتض ثبوت الصفة في ظرف
الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا واذا لم يكن الوجوب صفة عينية لم يكن ثبوتها الا بحسب اعتبار
العقل فاجيب بان التحقيق انه ان ذاته تعالى ليست واجبة باتصافه بمفهوم الوجوب بل بان ذاته منشأ
انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل الواجب عليه كما ان موجوديته تعالى ليست باتصافه بمفهوم
الوجود بل بان ذاته تعالى منشأ انتزاع مفهوم الوجود عنه ولا يخفى ما في كلام هذا القائل المحقق
اما اولا فهي كلامه السابق اذ قد عرفت ان ثبوت شيء لآخر يستدعي ثبوت الطرفين في ظرف
الاتصاف اي ظرف نفس الاتصاف وان لم يكن ظرفا لوجوده لكن ثبوت الطرفين ووجودهما
فيه اعم من ان يكون وجودا بالذات او وجودا بالعرض وما ذكره المورد في جواب ايراده من التحقيق
فلا يخفى فساده ايضا اذ كان ذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجوب والوجود وكان ذاته تعالى ذاتا
بحتا بسيطا بلا خصوصية وجهة اذ بل من حيث هو ذات بحت بسيط بلا خصوصية وحيثية
مميزة له عن ساير الذوات كيف ينتزع منه خصوصية مفهوم الوجوب ومن ساير الذوات مفهوم
الامكان واي فرق بينه وبينها حتى ينتزع من كل امر آخر وهذا الفساد انما نشأ من قياس الواجب
بالممكن ومن الصفات الجارية عليه سبحانه من العلم والقدرة والارادة وغيرها فقاسوه بالممكن تابعا
للوهم جمعا بين حكم العقل والوهم حيث قال هذا المورد ايضا من ان مدار الامر على ان ذاته مصداق
حمل الموجود والواجب عليه تعالى وحاصله ان ذاته تعالى نايب مناب حصة الوجود وموجوديته تعالى
انما هو بذاته وكذا ذاته نايب مناب صفة العلم وباعتبار نايب مناب صفة الارادة وعده من تحقيقات
القائل المحقق مع ان الفارابي وابن سينا كليهما نصا على ان علمه عين ذاته وذاته عين قدرته وقدرته
عين علمه وعلمه عين ارادته وهكذا فقياسه بالممكن وتشبيهه به نشأ منه انتزاع هذه الصفات من
ذاته واعتبارها فيه مع انه لا خصوصية ولا جهة في ذاته يكون منشأ للانتزاع اصلا وصفاته ليس
الا سلب يقا بضدها عنه سبحانه فعلمه عبارة عن سلب الجهل عنه وقدرته عبارة عن سلب العجز عنه كما
ورد في الاخبار فليس فيه صفة اصلا حقيقة بل الصفات فيه على طريقة خذ الغايات واترك المبادي
وظهر من هذا ان الوجوب سواء كان موجودا او اعتبارا بالكلية ان اتصافه تعالى به محال لا لما مر في الوجه

الاخر

الآخر اذا كان موجودا فلانه كان معللا بعلة وننقل الكلام اليها ويلزم كون الواجب في [illegible]
وذلك باطل بالضرورة لان ضرورة نسبة الوجود الى الذات لا يتصور تعدده بالضرورة لا لانه يلزم اما
توقف الشيء على نفسه او التسلسل حتى يجاب بان التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار وذلك لان الوجوب اذا
كان اعتباريا وكان بمعنى ان ذاته نايب مناب صفة الوجوب كما انه نايب مناب صفة العلم فان كان
المراد به انه لا صفة حقيقة بل ليس الا الذات وليس الوجوب فيه الا سلب الامكان فان الوجوب الذي
عد من الامور الاعتبارية وسمي اعتباريا وان كان المراد به انه صفة اعتبره العقل من دون
منشأ بل محض اعتبار العقل فهو ما ابطله المستدل مفصلا ولا بد فيه انه لعل وجوده في المبادي
العالية كما ذكره هذا المورد اذ وجوبه تعالى متحقق حيث كان الله ولم يكن معه شيء لا المبادي العالية
ولا غيرها واما ثانيا فلان ما ذكره هذا المجيب في جملة هذا القائل المحقق اصلا من ان اتصاف الذات
بالصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في الخارج الحق الذي اشتهر بين
المتأخرين من ان ثبوت شيء لآخر في الخارج او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في الخارج او في نفس
الامر ولا يقتضي وجود الصفة فيهما ومنشأ هذا اما في الغفلة عن ان الخارج وان لم يكن ظرفا لوجود
الاتصاف لكنه ظرف لنفس الاتصاف كما قال هذا القائل المحقق انه لا ريب فيما قيل من ان الابيض ليس
بموجود في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا اذ لا ريب فيما قيل في ان الخارج ظرف
لنفس هذا الاتصاف اعني لربط البياض بالجسم باعتبار فيه وهو محل لوجوده وجوده في نفسه الذي هو عين
وجوده في الجسم اذ لو لم يكن له وجود رابطي لم يكن الجسم ابيض بل كان الجسم موجودا والابيض موجودا آخر
مباينا له فلم يكن الجسم ابيض اذ الابيض امر مباين غير قابل للحمل عليه فالاتصاف هو هذا الارتباط بينهما
الذي هو الوجود الرابطي فالخارج كما هو ظرف لنفس الوجود في نفسه لا الوجود وجوده على رايهم كذلك
ظرف لهذا الوجود الرابطي الذي هو نفس الاتصاف لا الوجود هذا الوجود الذي هو وجود الاتصاف
وكما ان الماهية كالاربعة موجود بالذات ولازمها كالزوجية موجود بوجود الاربعة بالعرض كذلك البياض
موجود بالذات وهذا الارتباط موجود بوجوده بالعرض على ما قسم الشيخ من ان الموجود اما بالذات
اما لا في موضوع وهو الجوهر واما في موضوع وهو العرض واما بالعرض مثل كون الجسم ابيض ووجود
زيد ابيض في اول المقالة الثالثة من الهيات الشفاء حيث قال ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل
وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد وذلك
نفس الاتصاف هو الوجود الرابطي الذي هو وجوده والخارج ظرف له فلا فرق بينه وبين الوجود

فی نفسه من هذه الجهة والوجود الرابطی لابد له من طرفین فی ظرفه والعقل الملاحظ له یعبر المهیة حکایة عنه
وحین فیه جوهر اقلیا بذاته وبیاضا او ربطا بینهما هو ربط القیام والحالیة والمحلیة فقایس بینهما حاکیا
عن هذا الربط وحصل فیه النسبة القیاسیة ولیس فی الخارج ما یکون موجودا بالذات الا الجسم والبیاض
لکنهما فی الخارج علی وجه یصح للعقل الحکایة عن حالهما وهذا الوجه هو الربط والاتصاف الذی هو فی
الخارج لنفسه لا لوجوده کالوجود الخارجی ولا شک ان الحکایة لا یکون الا عن محکی خارج عنه والخارج
عن الذهن لا یکون الا الخارج فهذا الربط المحکی ایضا موجود فی الخارج لکن لا بالذات بل بالعرض فقول
هذا القایل المحقق مغلوب علیه لفظا بلفظ فان الحکایة عن حالهما هناک یکون الجسم متصفا بالبیاض
صریح فی ان لهما حالا خارجا من مدرک العقل یحکی هو عنه وکذا قوله فمطابق الحمل ومصداقه فی قولک
الجسم ابیض هو ذات الجسم والبیاض الحال فیه اذ لا شک ان حلوله فیه دخیل فی مطابقته ومصداقه
لانه بدونه لا یصح الحمل ولا یصدق ولا شک ان الحلول انما هو فی الخارج دون الذهن وکذا قوله
وقد یکون مطابق الحمل ومصداقه خصوصیة الموضوع فی زید انسان فان الموضوع من حیث هو
مع قطع النظر عن خصوصیة الحاصلة التی هی له الموجودة بوجوده بالعرض التابعة القایمة به
المرتبطة به وجودا ان باطلا لا یکون مصداق الحمل ومطابقه باعترافه نفسه فکیف یقول هو ان
الاتصاف امر عقلی اذ ظرفه هو ظرف نفس الاتصاف لا یقتضی وجود الصفة فیه وایضا لا شک ان
الطبایع عندهم موجودة فی الخارج والمحمول فی زید انسان هو طبیعة الانسان التی هی الانسان الکلی
الذی هو موجود وجزء من زید باعتبار آخر فکیف یقول الصفة التی هی المحمول لا یکون موجودا فی
ظرف نفس الاتصاف وکیف یقول ان العقل ینتزع منه الانسان ویحمله علیه وکذا قوله وقد یکون
ذلک مع امر مباین له مثل السماء فوق الارض فان الفوقیة صفة اضافیة قایمة بالسماء باعتبار کالابوة
القایمة بالاب بالنسبة الی الابن والبنوة القایمة بالابن مضافا الی الاب موجودة فی الخارج ولو بالعرض
فالصفة موجودة فی ظرف نفس الاتصاف وان کانت صفة اضافیة واما قوله بناء علی عدم تحقق الفوقیة
فی الخارج فان اراد عدم تحققه ووجوده بالذات فلا مضایقة فیه وان اراد عدم وجوده مطلقا
ولو بالعرض فهو اول الکلام وکذا قوله فی سایر الاضافات الاعتباریة فان اراد ان جمیع الاضافات
غیر موجودة بالذات بل کلها موجودة بالعرض وکل ما هو موجود بالعرض فهو یسمی اعتباریا فلا مشاحة
فی الاصطلاح وان اراد البعض کذلک فکذلک والا ففیه ما فیه واما ثالثا فلان قوله فی حمل العدمیات
کالعمی فلا ریب عاقلا فی ان لافراد الانسان بل لافراد الحیوان صفتان وحالتان وخصوصیتان

خاصتان

خاصتان موجودتان فی الخارج ولو بالعرض بلا نزاع لاحد حتی لهذا القایل المحقق اللتان فی احدهما
یری الاشیاء وفی الاخری لا یریها وهاتان الحالتان الموجودتان هما اللتان یعبر عنهما فی الفارسیة بکوری
وبینایی ویعنی الموصوف بهما کور وبینا بلا اعتبار عدم فیما یعبر به عنهما ولکن فی العربیة قد عبر عنهما بالبصر و
العمی وفسر العمی بعدم البصر ولما کان الحالتان مخصوصتین بالانسان والحیوان قیدوا عدم البصر بعما من شانه
البصر وبما فیه قابلیة البصر ولما کان التقابل معتبرا عندهم بین المفهومات والمفهومات المتقابلة
اما وجودیان المنحصران فی التضاد والتضایف او وجودی وعدمی اذ لا تقابل بین العدمیین و
العدمی لما کان اعم من ان یکون من شانه الوجودی اولا وکان حکمهما مختلفا قسموه الی السلب والایجاب
والعدم والملکة کالعمی والبصر والظاهر انه لا یشک احد فی ان العمی حالة وصفة موجودة وقد عبر
عنه لضیق العطن بعدم البصر فاعتبر فی مفهومه العدم فمفهوم هذه الحالة والصفة الموجودة هو
العدم المضاف الی البصر حکایة عما فی الخارج وکان الموصوف والصفة کلاهما موجودین فی ظرف
نفس الاتصاف وقول هذا القایل المحقق ان مطابق هذا الحمل وجود زید فی الخارج علی وجه لیس
مصحوبا بالبصر صریح ایضا فیه اذ هذا الوجه لا شک انه حالة خارجیة موجودة فی الخارج ولو
بالعرض وتبعا لوجود زید کالوجه لتبعا الاربعة فلا یکون مصداق هذا الحمل هو زید فقط
الا ان العقل یحتاج فی هذا الحمل الی ملاحظة امر زاید علیه هو البصر والمقایسة بینهما بعدم مصاحبته
له بذلک ادعاء هذا القایل المحقق الا ان یکون مراده ما ذکرناه بان یکون مراده من زید فقط هو
زید المتخصص المتلبس بجمیع صفاته وحالاته المشتمل علی وجوده بالذات ووجود صفاته وحالاته
بالعرض والعقل یحتاج فی هذا الحمل الی ملاحظة الشیء والحالة المحمول علیه الی ملاحظة امر زاید علیه وهو
البصر والی المقایسة وهو موافق لما ذکرنا ولکن بما ذکره من مشابهة حمل الذاتیات من حیثیة وحمل الاضافات
من حیثیة من حصر مطابق الحمل فی الاقسام الثلثة کان مضایقا او یرد علیه ایضا او یرد من ان فی جعل مصداق
الحمل فی حمل الاعمی علی زید زیدا فقط مناقشة ظاهرة لان القوة الابصاریة داخلة فی مصداق هذا الحمل اذ قد مر ان
العمی عبارة عن سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة اللهم الا ان یقال ان الامکان الاستعدادی لیس موجودا
فی الخارج وجودا اصیلا علی ما هو رایه ایضا مع توجیه هذا المورد لانه اذ هو کان ایضا قایلا بان الامکان
الاستعدادی موجود بالعرض وان لم یکن موجودا اصیلا بالذات ولا اضافة الی فیه ولا یضرنا وقد اورد ایضا
ههنا بانه لا حاجة الی اثبات ان اتصاف شیء بصفة یقتضی وجود تلک الصفة بل یکفی وجود ذلک الشیء
فقط لان الصفة التی یقتضی الاتصاف وجودها فی نفسها هی التی تحکی الوجوب والکلام انما هو فی ان

الوجوب عدمي ولا يلزم من عدمية مبدأ المحمول عدمية المحمول كالاعمى والعمى فيكون جواب بحجة المخالف
ان الواجب لم يخرج عن كونه واجبا مع ان الوجوب كان عدميا ثم اجاب عنه بان هذا انما يصح على
رأي السيد السند حيث ذهب الى ان المشتقات هي معان بسيطة عند التعبير يظهر التركيب حيث
ذهب الى ان مفهوم الموجود والواجب متحد في الخارج مع الموجود الخارجي واما عند الاستاد فكما
ان العمى ليس موجودا في الخارج فكذا الاعمى ليس موجودا خارجيا حقيقة انما هو موجود بوجود زيد
بالعرض واما مثل مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانية وهي عنده ما يعرض المعقولات الاولى في
العقل فقط وليست موجودة خارجية اصلا لا بالذات ولا بالعرض وعلى راى من جعل المبدا داخلا
في المشتق وجعل الحمل مطلقا عبارة عن الاتحاد في الوجود بالذات كالمحقق الشريف فاستشكل الامر عليه
في حمل الاعمى حملا خارجيا ولا يخفى ان هذا الجواب على راى السيد السند له وجه لكن هذا الراي كونه
مستفادا من كون مفهوم الموجود والواجب متحدا في الخارج مع الموجود الخارجي فيه تامل سيما في الواجب
الذي نشا فيه ما نشا من قياسه بالممكن وتشبيهه به قياسا فاسدا مع الفرق بالتباين المحض وما ادعى
القايل المحقق وكون العمى والاعمى موجودا بالعرض فمسلم وكذا كون حمل العرضيات حملا بالعرض ولزوم
منه وجود الاعمى بالعرض لا بالذات فايضا لا باس به كما افاد هذا المجيب في الحاشية لكن كون الوجود
بالعرض وجودا مجازيا حقيقيا لا مجازا وربما في التزامه انما هو مبني على القول بالامور الاعتبارية بناء
على الف الوهم في الوجود بالموجودات بالذات فخفاء الموجودات بالعرض عنه وعن الحس فان
كان هذا اصطلاحا منهم على تسمية الموجودات بالعرض بالامور الاعتبارية فلا فيه وتعميمهم لها
بحيث يشمل المعقولات الثانية ايضا كان اصطلاحا من اصطلاحاتهم فلا مشاحة فيه لكن ما ذكره
ههنا من ان مثل مفهوم الواجب من المعقولات الثانية وليس موجودا خارجيا اصلا لا بالذات
ولا بالعرض فانه نشا من قياس الواجب بالممكن فانه ليس فيه مفهوم اصلا لا معقولا ثانيا ولا
موجودا بالعرض لكن لما لم يمكنهم فيه بوجود موجودي بالعرض وتمييز اعتباريا فالتحقيق الى القول
بانه من المعقولات الثانية من ضيق العطن واما على راي من جعل الحمل مطلقا الاتحاد في الوجود بالذات
فيمكن دفع الاستشكال عنه في حمل الاعمى حملا خارجيا بانه لما كان وجود زيد مثلا بالذات و
للاعمى موجود بهذا الوجود ايضا لا بوجود اخر كما في لوازم المهيات فيكون حمله والقول بانه هو هو
وبالاتحاد باعتبار هذا الوجود بالذات الذي هو بالنسبة الى الاعمى والعمى وجود بالعرض واما ايضا
فلان ما ذكره من كلام الشيخ تنويرا وتاييدا فلا تاييد له فيه اصلا لان مراد الشيخ من الصورة مقابل المادة

وهي هنا عبارة عن النسبة التي بين بين والمراد من التاليف المولف ولا اراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية
قوله انها بدون الايقاع او مع الايقاع على اختلاف الشيخ بيان وتفسير لتلك النسبة التامة ولا يخفى ان ظاهر
هذا الكلام موافق لما ذهب اليه المتاخرون حيث قالوا بتعدد النسبة في القضية واراد بالمتصل بين تفضيل
ان النسبة الايجابية على ما قيل وبالجملة فانه قال نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها بلفظ الجمع وان
كان من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها لكن ما يعين ان في كل تصديق شيء واحدا او شيئان بل
او ثلاثة او شيئان بلفظ التاليف لان التاليف لا يكون الا بين شيئين فهذا من الشيخ على كلام واما
حاشية فلان قول القايل ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلام حق لا حاجة له الى التاويل
حتى يؤول انما التاويل اذا كان على خلاف الدليل وقد عرفت فساد ما ذكره في اثبات خلافه ويكون مردودا
ايضا لا على اثبات الخلاف وقد عرفت فساده وما قال معلوم ومتعصب من ان تاويل الكلام من قال
بان النسبة الذهنية واريد بها الادراك والتصديق على ما صرح به السيد المحقق الشريف مطابقة للنسبة
الخارجية على وجه يوافق ما حققه الاستاد ان يقال اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا
لنفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف ومعنى كون الخارج ظرف نفس الاتصاف ان يكون ذات
الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع الصفة عنه كما حققه الاستاد ولو اراد بكون النسبة الذهنية
مطابقة للنسبة الخارجية انها مطابقة لها في القضايا الخارجية او اراد بالخارج نفس الامر بالمعنى
الاعم حتى يكون بيانا لصدق مطلق القضايا ونفيا لمعيارها لكن بمعنى ان في الخارجيات بعضا
للنسبة الخارجية وفي الذهنية مطابقة للنسبة الذهنية اما في النسبة التي في نفس هذا الذهن او
هذه النسبة ويكون المطابقة بالمطابق بحسب الاعتبار وفي الحقيقيات بمطابقتها لما في نفس
الامر مطلقا او لا يلزم ما اول كلامه بما ذكره وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة في
الخارج كان مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا وقد عرفت فساد ما هو مبني هذا
التاويل وفساد الرد ويكفي كون الخارج ظرف نفس الاتصاف في كون الاتصاف خارجيا مقتضيا
لوجود الطرفين فيه وان لم يكن موجودا خارجيا والخارج ظرفا لوجوده الثالث من المحالات
اللازمة من كون الوجوب عدميا ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب
وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء
منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج

فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معًا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سبق في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هنا ان ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا فالمراد بالوجودي هنا هو الموجود الخارجي فلا نسلم ذلك واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف الاشياء بها في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا هكذا احتج بلزوم المحال الثالث وجوابه ولا باس به هذا واما الدليل الخاص على ان الامتناع امر اعتباري فهو انه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها وكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع قيل ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا ثم لا يجوز ان يكون ممتنعا اعني ممتنع العدم وقد اورد عليه ولا انه قدم ما ينبغي تفصيله وثانيا ان قوله اعني ممتنع العدم غير محتاج اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين فيه فان ما هو ممتنع العدم واجب وظاهر ان مقصود المستدل بقوله وكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان منعا لا يضر اذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو افحش وقد قرر ما ينبغي تفصيله فيما مر بان امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان الموصوف لذاته ثم قال هذا المعترض فان قلت ان اتصاف الشيء بالصفة العينية اذا كان على حاق ينبغي على الاثبات المطلوب ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف المذكور متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت هذا دليل اخر ولا يخفى ان حاصل هذا الدليل الاخر ليس الا ان الامتناع اذا كان ثبوتيا وصفة عينية يترتب عليه الاثار المطلوبة كان مستلزما لوجود الصفة ووجود الصفة مستلزم لوجود الموصوف ووجود الموصوف مستلزم لامكانه ويرد عليه ان وجود الشيء اعم من ان يكون بالوجوب او بالامكان ولذا كان الموجود اما واجبا واما ممكنا فلم يكن وجود الموصوف مستلزما للامكان والمنع وما له اصلا الا ان يكون المراد بالامكان الامكان العام المقيد بطرف الوجود وح يلزم بتر الكلام وهذا هو ما مر من ان

الصفة لذاتها لا يستلزم امكان الموصوف لذاته وعلى هذا ما كان هذا دليلا اخر كما ادعاه بل هو اصل الدليل بتغيير العبارة ويرد عليه ما اورد عليه ثم اعلم ان بناء استدلال هذا المستدل ليس الا على ما اسلم اولا في صدر بحث المواد الثلث من ان الوجود وكذا العدم اذا حمل او جعل رابطة حصل مادة الوجوب والامكان والامتناع وهذا صحيح في ادعائه استدلاله على اعتبارية الثلث على ان كون مفهوم الثلث مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ثم ان مقدمة استدلاله بان الامتناع لو كان ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها صحيح في ان مراده بالامكان الامكان الخاص لا العام لا الافتقار من خواص الامكان الخاص لانه ان لم يكن خاصا فكان اما واجبا او ممتنعا ولم يكن مفتقرا فلو اراد بقوله فهو كان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام لا الخاص لزم بتر كلامه فسد نظمه وعلى هذا فما اورد عليه المانع وارد او كان قوله اعني ممتنع العدم صحيحا لا سهوا وتصرفا وما اورد عليه المورد انه لو كان المراد الامكان الخاص كان منعا لا يضر اذ يلزم اما امكان الممتنع او وجوبه والثاني افحش فهذا هو دليل اخر والمانع انما منع الدليل الاول وليس الباعث على ايراد هذا المورد وحمل الامكان على الامكان العام المقيد بطرف الوجود الا دعوى الاولوية ولا ارادة تصحيح وتحقيق فيه امثال ان حفظت شيئا وغابت عنك اشياء ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وعلى هذا السؤال ايضا ما قرر هذا الدليل بوجه اخصر بانه لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة وكان مندفعا بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة واذا كان هذا اختصارا للاول فكان مبنيا على تعميم الامتناع بل المواد مطلقا بالنسبة الى الوجود والعدم وكان كالاول في البناء على التعميم وكان مندفعا بما ذكر نعم لو كان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود كان الجواب عن اصل الدليل والاندفاع عن الوجه الاخصر ساقطا لا الاندفاع عن الوجه الاخصر فقط كما يفهم من قول المورد حيث قال وعلى هذا الاصطلاح فلا يلزم من وجود امتناع العدم وجود للامتناع المبحوث عنه هنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع لكن الحق ان اصطلاح القوم على اطلاق الامتناع مطلقا وارادة امتناع الوجود واطلاق الوجوب مطلقا وارادة وجوب الوجود وهو انهما لا يمكن اطلاقهما على امتناع الطرفين ووجوب الطرفين فلا بد من اضافتهما الى احدهما

فقط ولما كان وجوب الوجود متصادقا مع امتناع العدم وكذا امتناع الوجود مع وجوب العدم
كما مر وحكم المتصادقين كان واحدا فيلزم من اثبات اعتبارية الوجوب اعني وجوب الوجود اعتبارية
امتناع العدم ومن اثبات اعتبارية الامتناع اعني امتناع الوجود اعتبارية وجوب العدم وكذا في
ساير احكامها في مباحث الفن فلذا اكتفى باضافتهما الى الوجود فقط لشرفه فان سمى هذا الشرح
لهذا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وايضا لهذا الوجه اعتبر القدماء المواد الثلث في النسبة الايجابية
فقط كما مر اذا تمهد هذا فظهر ان المستدل على ان الامتناع لو كان ثبوتيا لكان ممكنا ولزم امكان
الممتنع نظر الى ان هذا الوجوب فلا بد ان يعتبر اضافته الى احدهما فاعتبر اضافته الى الوجود لما قررنا
ولان اثبات اعتبارية امتناع العدم قد ثبت من اعتبارية وجوب الوجود ولما كان التالي هو
امكان الممتنع وبطلانه انما هو لاستلزام اجتماع المتقابلين والتقابل انما هو بين امتناع الوجود
الذي هو ضرورة العدم وبين الامكان فاما ان يكون هذا الامكان هو الامكان العام المقيد بطرف
الوجود اعني عدم ضرورة العدم فيكون التقابل بالذات او الامكان الخاص الذي هو عدم ضرورة
الطرفين فح لا دخل لعدم ضرورة الوجود في التقابل بل يكفي للمستدل الاكتفاء بالاول فيمكن حمل
الامكان في كلامه عليهما معا وتم استدلاله بكليهما فاذا حمل على الامكان العام ليكون تقابلا
بالذات فلا بد من حمل الامتناع على امتناع الوجود على ما قلناه فتوجيه ايراد المورد حيث حمل الامكان
على الامكان العام معللا حمله اولا بان قوله فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا يابى عن الحمل على
الخاص وغفل عن انه معارض بان قوله لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها يابى عن حمله على العام
لان الافتقار من لوازم الخاص لا العام وثانيا بان دعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا
مستلزما لامكان الموصوف امكانا خاصا مم فان الصفات الزايدة على مذهب الاشاعرة ممكنة
لذاتها وموصوفها هو الواجب بالذات وغفل عن ان الصفة لا تكون الا ممكنا بالامكان الخاص
مطلقا ودعوى كون موصوفها اولى بان يكون ممكنا لا بد ان يكون امكانه من جنس امكانها
بقرينة الاولوية والا فسد نظم الكلام وايضا هذه المقدمة ممنوعة قطعا كما اعترف المورد بتفسيره
من ان امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان الموصوف لذاته وايضا اذا حمل الامتناع على امتناع
الوجود فلا حاجة في دفع الجواب الى الالتجاء الى امر آخر على ما اعترف به المجيب الدافع بانه بناء على
الحمل على الاصطلاح فكلامهما مندفع فتوجيه هذا المتعصب لكلام المورد حيث قال بعد النقل جبيره
انه على هذا يرد عليه ما اورده لا وجه له ومما قررنا ظهر فساد ما ذكره هذا المتعصب من ان من تعسف

البحث

البحث يعلم ان في كلام المستدل اضطرابا لان الدليل الاول مبني على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة
الى الوجود واخرى الى العدم والمدعى عدميته وهذا الدليل الذي قرره المورد المشتمل على تقريره على حدوث
الامكان مبني على خلافه لانه مبني على ان المراد من الامكان الامكان العام لا الخاص لما مر من ان دعوى
كون امكان الصفة امكانا خاصا مستلزما لامكان الموصوف امكانا خاصا مم فيجب ان يكون المراد من
الامتناع امتناع الوجود ليتقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لما عرفت من ان تقابل
الوجوب والامتناع انما تقابل التضايف لا يستلزم لاستلزام اثبات اعتبارية وجوب الوجود لذاته
قابلية اثبات اعتبارية امتناع العدم فلم يبق ههنا الا اثبات اعتبارية امتناع الوجود بلا اضطراب في
كلامه اصلا سواء حمل الامكان على الامكان الخاص او العام كما اعترف به المورد بقوله على انه لو اراد
الامكان الخاص لكان متمشيا لا يعترض على هذا التقدير بلزوم وجوب الممتنع وهو الحق ولذلك ايضا
كان بناء كلام المستدل اي اثبات اعتبارية الوجوب على وجوب الوجود دون وجوب العدم والا لا يصح
قوله ولزم امكان الواجب لانه اذا استدل ههنا على اعتبارية امتناع الوجود يلزم منه اعتبارية وجوب
العدم فقد ظهر مما قررنا سوء فهم المورد والمتعصب لكلام المستدل وعدم وصولهما الى ما
هو مبنى سياق كلامه ثم قيل وفي الوجه الاخصر بحث لان المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه
موجودا في الخارج بالفعل بل كونه من شانه الوجود العيني فالملازمة ممنوعة وان اريد وجود
الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي
وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اخصر من الاول اصلا بل هذا دليل برأسه اللهم الا ان يتمسك
في الاول بتلك المقدمة ولا يخفى ما فيه اذ هذا المستدل صرح بالتمسك بان الاتصاف بالصفة العينية
يستدعي وجود الموصوف لقوله ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة وسماه اخصر
من الاول من جهة قلة مقدماته بالنسبة الى الاول لا انه اختصار له وكانه ليس دليلا آخر بل الاول
دليل آخر اخصر واقل مقدمات من الاول بلا حاجة الى التمسك في الاول بتلك المقدمة وفيه ايضا
ما فيه هذا واما الدليل الخامس على ان الامكان امر اعتباري فهو ان الامكان لو كان ثبوتيا لزم
سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود
الممكن متاخر عن امكانه مترتب عليه لانه لقبول الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع
القانون المذكور لصاحب التلويحات على ما مر سابقا ويرد عليه انه لا شك ان الممكن قبل وجوده
لا شيء محض الا على القول بثبوت المعدومات والقول بالاعيان الثابتة على ما هو راي بعض المتكلمين

والصوفية الاشراقيين وقد اتفق العقلاء المحققين على بطلانها ووجود الممكن عبارة عن كونه مجعول
الجاعل وجعله وجوده وقبل جعله لا شيء محض فليس شيء قبل الجعل حتى يقال انه هو فاحتاج الى
المؤثر فاوجده فوجد فانما يتي ذلك بعد جعله ووجوده فيصير هذه الصفات صفات الممكن بالوجود
وصارت صفات الموجود بعد وجوده فلان وجوده في الخارج على وجه الخصوصيات من كونه
بعد العدم وجود الشيء له خاصية خاصة وهذه الخصوصية متساوي الطرفين من الوجود والعدم
بحيث كل منهما محتاج الى مرجح فصار هذه الخصوصيات الخارجية التي هي الخارج ظرف نفس اتصافها
وموجودات خارجية بالعرض منشأ الحكاية العقل عنه بانه الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد
فلو سمي هذه الموجودات بالعرض امورا اعتبارية كما هو من رأى الفاضل المحقق ومقلديه فلا مناقشة
فيه لكن ليست من الصفات السابقة على الوجود كما هو المشهور بينهم وظهر مما قررنا ان المواد الثلث
في الممكنات موجودات بالعرض سماه بالامور الاعتبارية كما مر ان الثلثة اعتبارية ولا نقض بالواجب
اذ لا وجوب فيه لا صفة فيه من الصفات فاثباتها فيه من الصفات من قياسه وتشبيهه بالممكن الناشئ
من الوهم ثم انه قد احتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي
الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن نفرق ضرورة
بينه لامكانه ونفيه واجيب عنه بان الفرق بين نفي الامكان واللاامكان المنفي اي الامكان
الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بين من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسر الامكان المنفي بما
فسر دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع من استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين
نفي الامكان واللاامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض
التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان واللاامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء
على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده واذ على ما ذكرنا
يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان واللاامكان المنفي بحسب الغرض لا بحسب الواقع
والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الغرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الغرض يندرج هو ونفيه تحت
الاعدام التي لا تمايز فيها قيل لا يخفى انه على هذا التقرير كان الملازمة التي منعها المجيب غير
الملازمة المذكورة في تقرير الدليل وانما هي عكس نقيضها فالمجيب منع اللازم واراد منع
الملزوم وفيه تكلف لا يخفى وربما يتوهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس

لشيء لان

لشيء لان تفريع نقيض المقدم الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا
شك في ان النتيجة لازمة للمقدمتين فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير
الدليل على وجه ينطبق عليه جواب المجيب من غير تكلف بان يقال لو كان بين الامكان ونفيه فرق لكان الامكان
ثبوتيا والمقدم حق والتالي مثله ولا يخفى ان في هذا التقرير يكون المراد من المنفي فرضا لا المنفي بحسب
نفس الامر كما في التقرير الاول لكن الفائدة التي ذكرت فيه لا تجري هنا والمراد من نفي الامكان اما نفيه
في نفسه او نفيه عن غيره كما يشعر به التقرير الاتي ثم لا يخفى ان هذا الدليل على اختلاف التقريرات
منقوض بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية كالوجود والعمى ولا يخفى ما في كلام هذا القائل فانه لا
شك لا شك ان توجيه المتوهم اولى من توجيهه لخلوه من التكلف الذي هو في حكم الفاسد في قانون
التوجيه ولذا قال تكلف لا يخفى ولان ظاهر كلام المجيب على هذا التقرير منع تفريع النتيجة على نقيض التالي
وان كان ايلا بالاخرة الى منع استلزام الملزوم للازم لا بل اخيرا الى منع عدم تمايز الاعدام ثم ترجيح
الاجوبة على جميع التقريرات هو ما اطرد منع عدم التمايز بين الاعدام ولا استبعاد في منع تفريع
النتيجة على مقدمة واحدة هي نقيض التالي لا على مجموع المقدمتين بحيث يشعر بمنع الملازمة
التي هي المقدمة الاخرى كما هنا حيث قال لا يستلزم ثبوته ثم لا يخفى ان الامكان شيء سواء كان
ثبوتيا او عدميا ورفعه وسلبه هو نقيضه اذ نقيض كل شيء ومفهوم من المفهومات سواء كان
ثبوتيا او عدميا هو رفعه وسلبه في نفسه ولا شك في الفرق بين النقيضين بلا اختصاص بمفهوم
وشيء ثبوتي او عدمي فلا يستلزم الفرق بين الامكان واللاامكان الذي هو نفي الامكان
ونقيضه ثبوت الامكان فهذا هو تقرير جواب المجيب وقد عبر عن اللاامكان بالامكان المنفي
اي الامكان الذي نفي ودخل عليه حرف السلب باي معنى وجهة كان بلا حاجة الى قيد المنفي
بكونه فرضا وبكونه الامكان الذي فرضناه منفيا وبلا حاجة للمجيب الى خصوص تقرير من التقريرات
وبلا حاجة الى منع عدم تمايز الاعدام وان كان دليلا على وجود التمايز ونقيضا لعدم التمايز
ولكن كان المراد على هذا التقرير من نفي الامكان نفيه في نفسه وان امكن التعميم لكن الظاهر
هو التخصيص ثم انه قد قرر الدليل والجواب ههنا بوجه آخر اما تقرير الدليل فبان يقال لو لم يكن
فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام والتالي مثله لبيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم
ان يكون الممكن ممتنع الامكان لان اذا التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق

الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن ما لا امكان له ثابتا فرض
محال وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا واما تقرير الجواب فهو انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في
بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي واورد عليه اولا
بانه لا يخفى ان هذا القايل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المجيب بعيد عن هذا التوجيه
لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك
وثانيا بانك تعلم ان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المجيب يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها
المستدل فيصير الكلام اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود هذا المقرر ان
المراد ان المتحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا
للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه يراد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم
هذا وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها
مجرد ان الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته فالايراد الاول ايراد على تقرير الجواب بانه بعيد
عن كلام المجيب والايراد الثاني ايراد على تقرير الدليل بانه بعيد عن كلام المجيب هذا و
توضيحه ان المجيب اشار الى الاستدلال والجواب عنه وكلاهما لا يوافق تقرير الاستدلال
ولا تقرير الجواب اللذين ذكرهما هذا المقرر لهما **المقصد الرابع** في ان الوجوب و
الامتناع شامل للذاتي وغيره وفي انه لا ممكن بالغير وفي انه عرض الامكان عند عدم اعتبار
الغير وفي ان سبب الحاجة الى العلة هو الامكان دون الحدوث اما الاول فهو ان الوجوب
شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل
للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض
ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير السابقين لا اللاحقين انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب
بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له
الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك
الواجب بل وجوبه توارد حقيقيا على ما هو راي المتكلمين الاشاعرة او ما في حكمه على ما هو راي

الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب في من يحد وجد حد كالمحقق الطوسي ويمتنع ايضا ان يعرض
له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير بعين ما ذكرنا في الواجب واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلا
يجوز الخلو عنهما فان الواجب بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات يعرضه الامتناع
اللاحق لما سيجي انه لا يخلو عن الضرورة بشرط المحمول التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين
قضية فعلية فلا يرد ان الوجوب والامتناع اللاحقين ايضا بالغير مع ان معروضهما لا يكون
ممكنا بل قد يكون واجبا بالذات وممتنعا بالذات واما الثاني فهو انه لا ممكن بالغير لما تقدم
الحقيقية من امتناع الجمع والانقلاب من احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو
اما واجب بالذات واما ممتنع بالذات واما ممكن بالذات لضرورة الحصر في الاقسام باسرها باطلة
اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فلانه يلزم اجتماع القسمين المتنافيين من
اقسام القسمة الحقيقية واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه
فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او
ممتنعا ويلزم الانقلاب الذاتي ويكفي في الاول ايضا دعوى الانقلاب بانه لو كان لاجتماع
لما كان ممتنعا فلزوم الانقلاب في كلا التقديرين ايضا بانه يكون يلزم اما الاجتماع او الانقلاب
لكن في بطلانهما تامل اذ كان احدهما بالذات والاخر بالغير لانه لا يكون الانقلاب ايضا
ح ولا المنافي الا ان يتمسك بان ما يثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره
فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد العلتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء
بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق وهذا كلام اخر فان قيل لا يلزم من قطع النظر
الى الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا
يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب قلنا القول ظاهر ان المراد انه على تقدير انتفاء
الغير يرتفع امكانه ومثل هذه المسامحة ليس ببعيد في الكلام ويمكن الجواب ايضا بانه يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب لكن امكان المحال محال
كنفسه ولا يرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع
الامكان المفضي الى الانقلاب لانك خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون النظر

الى ذات الممكن ممكنا هف وتنقيح المقام بعيد الكلام من رأس من غير خوف من اطالة الكلام ثم
لزوم التكرار فنقول ذكر السيد الشريف المحقق ان لزوم الانقلاب على تقدير كونه واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات ظاهر واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير مع قطع النظر
فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا
او ممتنعا وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى
الذات فالاولى ان يقال ما يثبت للشئ بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا للذات لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا
لتوارد العلتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شئ
واحد كما يظهر بالتأمل الصادق هذا كلامه وقال الشارح القوشجي اقول وفيه بحث لانه لا يلزم
من قطع النظر عن الغير ارتفاع الامكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك
الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب وقد عرفت جوابه من ان
المراد به على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه على ما قيل ثم قال لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك
الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب
وقد عرفت جوابه ايضا من ان انفكاك الامكان حين كان مستندا الى الواجب بالذات ثم
ان لم يكن ممكنا بالنظر الى الواجب بالذات لكنه يمكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان ذلك باطل
لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه آخر وهو ان
زوال ذلك الغير ان لم يكن ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه مما يمكن نظرا الى ذات الممكن اذ
ذات الممكن ليس علة للواجب فاذا امكن زوال الغير نظرا الى ذاته امكن زوال ما بالذات نظرا
الى الذات هف ثم قال قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه
المستند الى ذاته اقول وفيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور
فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالصواب ان يقال ما يثبت للشئ بالنظر الى ذاته لا
يثبت له بالنظر الى غيره الى آخر ما ذكره السيد ونقلناه بعينه هذا كلام القوشجي في اصل الشرح ولما
تفطن لعدم صحة النقل بذكر التسليم ولم يتفطن لاختلال بحثه ايضا الحق به على البحث والرد كتب
في الحاشية ان القائل هو السيد المحقق ولم يف كلامه هذا التسليم لكن لما كان المنع الذي قدمه

تسليم مذكورا

تسليم مذكور الى جنبه اورد الابال بذكر لو سلم في حيز قيل لقيام القرينة على انه انما يليق ثم قال والعجب
انه بعد ما ذكر هذا الاعتراض قال فالاولى ان يقال ما يثبت للشئ نظرا الى ذاته الى آخر ما ذكره السيد
ثم قال وذهل عن ان استواء الوجود والعدم اذا لم يتصور فيه تعدد اصلا يسقط هذا الاعتراض
راسا ولذا اورد عليه المحقق الدواني بان السيد السند في هذا البحث في اثبات اصل الدعوى ولم يلتفت الى
ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستحالة
بلزوم الانقلاب والاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا يندفع له بل حيث قال
الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل لم يلتفت الى
لم يلتفت الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح لم يأخذ كلامه على هذا الوجه فرماه في الحاشية
بالذهول عن ان علمه بعدم تعدد الاستواء يدفع هذا الاعتراض وتعجب من ذلك وانا اقضي التعجب
من الشارح كيف ذهل عن ذلك وجوز نسبة مثل هذا الذهول اليه قدس سره ثم انه غير الاولى
الى الصواب مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه لما ان الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب
والتعاكس كلاميهما في لفظ الاولى والصواب لكان لكلام الشارح وجه فتدبر ثم انه يرد على المقام
الذي نقلناه الوجه الاول الذي هو اصل الدليل المستدل شئ آخر وهو ان زوال ما بالذات بزوال الغير
لا يلزم انما يلزم ذلك اذا لم يكن مستندا الى الذات ايضا فبزوال الغير لم يزل بل يبقى ببقاء الذات اذ الكلام
على فرض انه مستند الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
لا يضر هذا الكلام اذ بناء الدليل على فرض كون ذلك الامكان مستندا الى الذات والغير معا واراد
انه يلزم من زوال ما بالذات على تقدير زوال الغير والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندا
الى الذات ايضا والغير معا لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا فيبقى
ببقائها والقول بان استناده اليهما معا محال لا ينفع في دفع منع استلزامه المحذور الذي ادعاه
المستدل لزومه اذ فساد المقدم لا يقدح في عدم استلزامه لمحذور آخر نعم هذا دليل على حدة
على ما قرره المحقق الشريف فاتضح ان هذا الايراد على ما ذكره المحقق الدواني سابقا بالذات
خبير بان امتناع الانفكاك حين يكون ذلك الغير واجبا يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن
ممكنا هف وذلك لان بناء الكلام على حاشية المحقق والمستدل غفل عن هذه الدقيقة ومن قبل
هذا الايراد على اصل الدليل ما اورده هذا المحقق على قول السيد والا لتوارد العلتان على المعلول
الواحد الشخصي بانه لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية الاستواء لا يلزمه اصل علية مشروطا

بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم تكن علة مستقلة بل لم تكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين
المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد فاذا اجتمع عدمها
لم يبق استقلال الآحاد ثم قال هذا المحقق ان هذا المطلب اجل من هذه المقدمات كما يظهر بالتامل
الصادق ولا يخفى ان التامل الصادق الذي امر به هذا المحقق في سوابق كلام القايل بانه لا
يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية ولواحقه ان كلام المستدل الذي قرر استدلاله على وفق
قول هذا القايل وجعل الفساد لزوم الانقلاب بناء على كون الامكان بمعنى عدم ضرورة الوجود
والعدم اذا نسبا الى المهية المعبر عنه بالاستواء هو معنى واحد لا تعدد فيه بالنظر الى شيء
وهو مفهوم واحد بلا تعدد كما ذكره السيد كما ان الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع
هو ضرورة العدم ايضا معنى واحد لا تعدد فيه لان هذا هو مقتضى القسمة الحقيقية المتقدمة
وهذه المفهومات غير معللة بعلة اصلا حيث اعترف به المحقق الثاني وقال فيما بعد انه يمكن ان
يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد فلو كان ممكنا بالغير اي يكون
هذه الحالة الواحدة للشيء الواحد في صورة النسبة اليها بسبب الغير ولا شك ان هذه النسبة
اما وجوب او امتناع او امكان في صورة انتفاء الغير ولا يخلو عن واحد للقسمة الحقيقية فان كان
امكانه فكان ممتنعا او واجبا لزم الانقلاب وان كان واجبا او ممتنعا وصار ممكنا بسبب
الغير فايضا لزم الانقلاب هذا هو سياق الاستدلال ولا يرد عليه شيء الا ما اورده السيد
من انه قصر المسافة بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب لان مع القول بهذه المقدمة المطوية
في الاستدلال يمكن الاستدلال بدون الاستعانة ولذا قال فالاولى دون الصواب ان يستند
الى لزوم التوارد في صورة التخلف بناء على ان الغير اذا كان علة مع ان الامكان المعلول باق
بحاله ببقاء الذات فكان الذات ايضا علة له فلزم توارد العلتين لان الذات علة له
بالحقيقة وظهر مما قررنا فساد ما بقي في المقام وذكرناه آنفا ولا يلزم ايضا بناء كلام المحقق
الثاني على المماشاة مع المستدل ولا حمل كلام المستدل على الغفلة عن هذه الدقيقة وظهر منه
ايضا انه لا يرد على الاستدلال ما قيل انه قد عرفت حال هذه الاستعانة من انها مشتملة على
المسامحة ويحتاج فيها الى دفع ما اورده الشيخ بقوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا
الى المدقق الذي ذكره الاستاد من التزام تقدير مقدمة هي ان استواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا ولهذا قال بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب

لانه يكون مطلقا وذلك لانه قد ظهر من تقرير الاستدلال انه يلزم الانقلاب لا اجتماع المتنافيين
ولزوم الانقلاب الذاتي وظهر ان هذه المقدمة مطوية فيه ولا حاجة الى تقديرها وكذا ما قيل بعده من
قوله بل لا يبعد ان يقال بتقدير الاستعانة بلزوم الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد اذ
على تقدير استناده الى الذات ايضا لا يزول بزوال الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد من القول بانه
لا يجوز استناده الى الذات ح والا لزم التوارد لكن ح يتوجه ما اشار اليه بان يقال اذا لم يستند
الى الذات ح فكيف يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير وذلك لانك قد عرفت ان مقدمة ان استواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا مطوية في اصل الاستدلال
وبناء عليها وقع لزوم الانقلاب كما مر بلا حاجة الى لزوم التوارد مع انك عرفت انه لا علية بين
الذات والاستواء في الحقيقة وما ذكره بقوله لكن ح يتوجه فهو ما ذكره السيد بقوله فالاولى نعم
ما اورده هذا القايل على القوشجي فهو وارد حيث قال لا يخفى ان ما كتبه الشارح في الحاشية لا ينفذ
ذكره لو سلم في حيز القبول غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه حقق هيهنا قرينة لفهم المراد ولا يدل
على ما يندفع به الايراد لان الايراد ان المنقول ليس من كلام من نقل عنه باقيا غير مندفع والربط
الذي يطلبه يحصل بدون ورود هذا الايراد بان يقول ولو سلم قيل ان ثم ان هذا المحقق بعدما
قال ان هذا المطلب اجل من هذه المقدمات قال فان قيل لم لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه
مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا يزال الغير مدخل في امكانه واذا
لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما والكلام في الممكن
الذاتي لا يقال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق
سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه سواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا
لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علية الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علية
الذات مشروطا بالعدم وهو ظاهر وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن
هيهنا يلوح ان ما قيل في اعدام المركب ليس بذاك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو
امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا لخصوصها بل العلة هي القدر
المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضرورة الوجود لذاته ولا ضرورة العدم لذاته فهو
اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره
لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في حد الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء

لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ يصير هذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك ان تجويز العقل لان يكون سلب الضرورتين معلولا للغير ومن هنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة تامة ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا او ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بالذات او ممتنعا لذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا لذاته هذا والاشبه ان المقصود بهذا تحقيق ان الشيء قد يكون واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مع انه ليس كذلك بحسب الذات تبين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من احواله ممكنا او بدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنته وجود العلة او المعلول او انتفائها واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان بالغير على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فهو لا بد ان يكون في ذاته ممكنا اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن لحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدأ زيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجوده ذاته بذاته نعم لا يجب وجود المقيد به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا لغيره تامل في اطراف الكلام لتحيط بحقيقة المقام انتهى كلام هذا المحقق ولا يخفى ان الاولى ان يقرر السؤال الاول بانه لم لا يجوز ان لا يكون الذات كافية في الاستواء بل في الاصل كفايته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن كفايته وعليته مستقلة بل لم يكن كافية وعلة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما قرره

السيد

السيد كما في انعدام اجزاء المركب لكن لما قرر السيد على وجه يشعر بعلية الذات حيث كان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا للذات قرره ايضا كذلك وايضا لزوم توارد العلتين لا يصح بهذا الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا كان حال الشيء اذا لوحظ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن جميع اعتباره و لوحظ ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن جميع اعتباره و نسب اليها الوجود والعدم فلا يخلو حاله عن احد الاحوال الثلثة هي اما كونه ضروري الوجود او ضروري العدم واما لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم وهذه هي القسمة الحقيقية وحمل كلام السيد عليه ان كان خلاف ظاهره على سبيل المسامحة فكيف يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في عليته للاستواء بل في اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير وذلك لانه لما كان هذه الحالة التي هي الامكان الذاتي ثابتا للذات من حيث هي مع قطع النظر عن الغير وجودا او انتفاء و عدما فكيف يكون مشروطا بانتفاء الغير وعلى هذا كان ثبوته للذات منوطا بنفس الذات فقط من حيث هو فلا معنى للاشتراط اصلا ولا يمكن كون هذه الحالة وثبوتها للذات لا لكون هذه الذات هذه الذات لا لغيره ولا لزم ما هو مثل توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي او لزم الانقلاب لانه يلزم ان لا يكون هذه الذات هذه الذات لان هذه الحالة لا يكون له لذاته بل لغيره العارضة له بواسطة الغير وما كان هو كذلك وهذا انما على وحدة مفهوم الاستواء كما مر وايضا اذ المغاير للحالة الذاتية والحالة العارضة من واسطة الغير فكيف يكون المعلول واحدا شخصيا كما ذكره هذا المحقق ايضا وحينئذ فلم يكن الاستواء مفهوما واحدا بالنظر الى شيء واحد ولا تعدد فيه بل هو واحد شخصي كما ذكره السيد وقرره وكفاه في الكل ما القبول وبناء الكلام عليه لا ينقض بنقض المركب بانعدام اجزائه فهو واحد نوعي وعلى ما قررنا فلا وقع لقوله فان قيل لم لا يكون ممكنا لذاته بل لان امكانه او اذ شرطية انتفاء الغير ينافي كون هذه الحالة عارضة له لذاته من حيث هو مع قطع النظر عن الغير وجودا او انتفاء وايضا اذا كان تارة اخرى مستندا الى الغير فلم يكن الاستواء واحدا شخصيا وهو خلاف المقرر واما قوله لا يقال انتفاء الغير يحتمل في توضيحه ان هذا ممنوع لقوله فلا بد للغير مدخل في امكانه بل اللازم مما ذكره وهو ان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء شرطا للاستناد والامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء ونقيضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على ذلك الانتفاء بل ولا على نقيضه وذكر نقيضه للاستطراد وبيان الواقع

او يلزم مما ذكره ان ما ذكره كما يدل على عدم مدخلية الانتفاء يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود
الغير وقوله فلا يتوقف على شيء منها تفريع للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة على السند الا انه مشتمل
على امر زائد يلزم مما ذكره في السند وقوله لانا نقول ابطال لهذا المتفرع المشتمل على تلك الزيادة
بوجهين حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه لو صح ما ذكرت من انه ليس للغير مدخل
اصلا في علية نفس الامكان كان الذات مطلقا علة تامة للامكان اي من دون مدخلية الغير
مطلقا لا في نفس الامكان ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية وذلك لانه
لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه ضرورة توقف المعلول على العلية المتوقفة عليه
حينئذ هف لان المفروض عدم مدخلية انتفاء الغير في علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف على
اخذ الزيادة المذكورة الثاني انه لو لم يكن للغير مدخل اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا بالغير
وقد فرضناه كذلك هف ولا يخفى ان هذا الوجه مما يحتاج في صحته الى اخذ الزيادة المذكورة اذ مجرد
عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير لاجل
مدخلية الغير وجودا فيه وهذا التوضيح لا باس به ولكن يظهر من توضيح هذا الموضح لقوله ومن هنا
يلوح بحث لا يندفع الا بما قررنا حيث قال ومن هنا اي مما ذكر في مقام السؤال والجواب يلوح
ما قيل في الاعدام اي اعدام اجزاء المركب وهو ان كل واحد علة مستقلة لعدم المركب يبقى
الشرط على ساير الاعدام ليس حقا لان عدم المركب لما يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك
الخصوصيات فلم يتوقف على شيء منها لخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه
الشيء بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله لان عدم المركب انما يتوقف عليه وهذا
بناء على ما يجيء في بحث العلية والمعلول من ان ما لم يتوقف عليه الشيء بمعنى ان يمتنع وجوده
بدونه لا يكون استناده اليه بالمعلولية لان التوقف بالمعنى الصحيح للتقاء لازم مساو لها لهذا
المعنى ومن هذا التحقيق في الاعدام يظهر حل ما ذكره من السند فان اللازم منه هو عدم
مدخلية خصوص الغير وانتفائه لا عدم مدخلية الغير مطلقا اذ القدر المشترك يكون متعلقا
للذات ولا باس به بل نقول العلة للامكان ح هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء
الغير ووجود الغير وهو غير الذات وقد لا يذهب عليك ان هذا البحث لا يندفع الا بما قررنا
من ان الامكان الذاتي هو ان الشيء اذا لوحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن جميع
الاغيار ونسبة الى الوجود والعدم كان حاله هو لا ضرورة الوجود والعدم ولا شك انه لا دخل

للغير فيها لا وجودا ولا انتفاء وبعد ما كان على هذا هذه الاسئلة والاجوبة ساقطا بالكلية بلا اباء
لعبارة السايل عن هذا التقرير واما ما ذكره هذا الموضح في باب عدم الاجزاء بالنسبة الى عدم المركب
من انه اذا كان علة كان علة فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك فيلزم
القول بان فاعل الواحد بالعدد اي الواحد الشخصي غير واحد بالعدد والقول بان عدم
المركب ليس بواحد بالشخص فظاهر الفساد وهم ما قالوا ان علة الواحد بالشخص يمكن ان يكون
واحدا بالنوع الا فيما اذا كان شريكه للعلة الفاعلية كما في الهيولى والصورة واما اذا كان علة فاعلية
مخصوصا علة مستقلة فقد حكموا ببطلانه قطعا والحق في الجواب كما قال هذا الموضح ايضا انه فرق
بين فاعلية العدم وفاعلية الوجود فنفي فاعلية الوجود وان لم يتصور كون فاعل الواحد بالعدد
ليس واحدا بالعدد بناء على ان العقل يقتضي على وجوب كون مرتبة المعلول في التحصيل فوق
مرتبة العلة لكن ربما يجوز ذلك في فاعلية العدم والسر فيه على ما ذكره المحقق الطوسي في
شرحه ان فاعلية العدم ليست فاعلية الا بالمجاز لا حقيقة وانما يرجع الى نفي فاعلية الوجود فليس
هنا علة وتاثير موجود حتى يقتضي العقل عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة
في التحصيل هذا واما قوله قلت ان اريد بالممكن الذاتي فلا بد من شرح الاسم وبيانه ان الممكن
الذاتي اذا كان هو ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فان كان معناه انه
لذاته اي ذاته علة للسلب المذكور فهو الشق الثاني من الترديد وان كان معناه انه لذاته اي اذا
لوحظ ذاته بذاته مع قطع النظر عن غيره مطلقا فهو ليس ضروري الوجود ولا ضروري ولا يابى
ذاته بذاته عن قبول ايهما كان كما ان الواجب هو الذي يابى عن العدم والممتنع عن الوجود فكيف
يكون ح الممكن ممكنا بالغير اذ يكون انتفاء الضرورة الذاتية بمعنى انتفائه عن ذاته وملاحظة ذاته بذاته
مع قطع النظر عن غيره معلولا للغير لا لذاته ولا شك ان المعلول يستغني عن انتفاء علته
فاذا كان علته غيره والامكان الذاتي ثابت في مرتبة الذات مع قطع النظر عن الغير فلا يكون
الامكان الذاتي امكانا ذاتيا بل غيريا وبالجملة اذا كان انتفاء الضرورة الذاتية معلولا
لذاته او لغيره فكان الذات علة لسلب الضرورة وانتفائه فكان هو الشق الثاني دون
الاول ويؤيده ما قيل انه على تقدير كونه معلولا للغير لا يلزم الانقلاب خطاء بل الصواب ان يقول
لا يلزم السؤال اذ الكلام فيه ووجهه بانه انما قال كذلك لان هذا في مقابل قوله واذا لم يكن ممكنا
ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانه ومعناه انه على تقدير ان يكون

الامكان معلولا للغير لا يلزم ان يخرج الممكن الذاتي عن كونه ممكنا ذاتيا حتى يدخل في الواجب
الذاتي والممتنع الذاتي ويرجع الى القسمين الاولين ويلزم محذورهما وهو الانقلاب وهذا
التوجيه على محاذاة اصله فقد عرفت فساده من شرح اسم الممكن الذاتي وانه مناف لكونه معلولا
لغيره وقوله وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له يجب في ان تكون
ذاته علة للسلب فهو تم فلا يخفى فساده اذ لو كان ذاته علة للسلب فهو الشق الثاني ولا كلام
لنا فيه اذ الحق هو الشق الاول وهو المختار واما كونه ضروريا له يجب في انه فان كان المراد به ان ذاته
مقتض له وعلة له فهو بعينه هو الشق الثاني وان كان المراد به انه اذا لوحظ الشيء من حيث
هو ذاته بذاته مع قطع النظر عن غيره كان احد طرفي النسبة ضروريا له كالواجب والممتنع او لا
كالممكن وكان هذه هي القسمة الحقيقية التي هي القسمة العقلية الثابتة ببداهة العقل فهو
منع للبديهي الثابت ببداهة العقل الصريح ولا خفاء في بطلانه ستدعوه ايضا اذ جاز ان يكون
انتفاء الضرورة الذاتية معللا بالغير منضمحل بما قررناه من شرح الاسم واما قوله ويمكن اثبات ان
اثبات ان الذات علة مستقلة للسلب المذكور فيدفع الاحتمالات الثلاثة المذكورة في مقام
السند بانه لو كان معلولا للغير لكان هو يجب في انه بالمعنى الذي شرحناه جاز ان يكون ممكنا
او ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته الى آخر ما ذكره فهو اعتراف بالحق الصريح منه وابطال
لما ذكره سابقا بتطويل بلا طائل انصح فيه بان الوجوب الذاتي مناف للمعلولية كما هو المصرح في
برهان التوحيد وكذا الامتناع الذاتي وعلى هذا المنوال الامكان الذاتي اذ القسمة الحقيقية
هي هذه المذكورة التي هي انه اذا لوحظ الشيء بحسب في انه اي ذاته بذاته فاما ان يكون ممكنا ذاتيا
او ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فهذه الثلاثة التي هي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
والامكان الذاتي هي حالات الشيء الملحوظ ذاته بذاته مع قطع النظر عن غيره بالكلية ومناف
للمعلولية لغيره ببداهة العقل الصريح الى البيان والبرهان ولقد نطق بالحق ايضا في قوله والاشهر
اذ هو صريح في انه لا ممكن بالغير بمقدمة بل بيّنة وانما قال من قال منهما عليه بقوله لما تقدم في
القسمة الحقيقية لاجل انه لما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس كذلك
بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان الى آخر ما ذكره فصرح بانه لا يجوز قياس الممكن
بهما فيه دفعا لهذا الوهم ولا فهذا بديهي لا يحتاج الى البيان اذ لا امكان الذاتي لا يكون بالغير ولا
يكون معلولا للغير من اجلى البديهيات بعد ملاحظة القسمة الحقيقية ثم ان بيان ان امكان كون الشيء

واجبا

واجبا لذاته مشتمل على التناقض كما قيل هو ان هذا الامكان اي الجواز الخاص مركب من امكانين عامين
احدهما جواز كونه واجبا بالامكان العام وهذا الامكان مستلزم للوجوب لانه اذا كان شيء
ما يمكن ويصح كونه واجبا لذاته فيجب كونه واجبا لذاته وهذا الوجوب نقيض للامكان العام
الآخر ثم هذا القائل ذكر اسولة واجوبة تشحيذ للاذهان نقلناه لهذا وان كان لا فائدة فيه
الا تضييع العمر وتفويت الوقت تأسيا به وطويناه على غره وهو هذا فان قلت كل ما يمكن ان
يكون واجبا لذاته نظرا الى ذاته وجب ان يكون واجبا لذاته لان هذا الامكان يرجع الى عدم
اباء الذات عنه قلت كل ذات نظرا الى ذاتها تأبى عن كونه واجبا لذاته هذا ثم ان هنا بحثان الاول انا
لا نم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون
الامكان معلولا لغير الواجب ان يكون تلك الذات يجوز اتصافها بالامكان او بالوجوب او بالامتناع
المنافيين للامكان اذ يجوز اباء الذات عن الاتصاف بنقيض صفة لم يكن الذات علة لها فان الذات
المأخوذ بصفة تأبى عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اي الذات المأخوذة بتلك الصفة
ليست علة لها فلو للصفة المأخوذة معها الثاني انا لو سلمنا ان كل ذات لم يكن علة لصفة
امكن اتصافه بنقيضه نظرا الى ذاته لكن لا نم انه يجوز اتصافه بلزوم نقيضه نظرا الى الذات فلعل
الذات تأبى عن الاتصاف بخصوص الوجوب او الامتناع ولا تأبى عن الاتصاف بسلب الامكان
المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما في البحثين من التعسف والعناد والحق ان الدعوى اظهر من امثال
هذه المذكورات ثم ذكر ان قوله وايضا يكون على تقدير عدم تأثير الغير فيه واجبا لذاته حاصله انه
لما كان امكانه بتأثير الغير فيه فعلى تقدير عدم تأثير الغير فيه يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
فعدم تأثير الغير فيه يكون علة لكونه واجبا لذاته لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات علة
لكون الشيء واجبا لذاته وان كان هذا المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم تأثير الغير
فيه لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا ويكون امكانه مستندا الى الذات بناء على انه كان مستندا
الى الذات بشرط انتفاء الغير او الى الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات
ولم يزل والجواب ان للغير مدخلا على اي حال اما وجودا او عدما فعلى تقدير عدم تأثير الغير
وعدم دخله فيه اصلا لا وجودا ولا عدما يلزم زوال الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يتوقف عدم تأثير
الغير فيه يجوز ان يكون محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو بقاء الامكان مع زوال علته
مطلقا ولو سلم زوال الامكان فصيرورته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته غير مسلم اذ عدم تأثير

الغير لما كان محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث وامتناع خلو كل مفهوم عن الثلث
نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى الذات ولا يقتضيه الغير اذ لو فرض
ان الثلث مقتضى للغير او الامكان مقتضى الغير والاخر ان مقتضى الذات فاذا لم يقتض الذات
شيئا من الوجوب والامتناع كان امكانه بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن جاز خلوه عن الثلث
والمعنى ان ذات الممكن لا يأبى عنه وان كان الخلو محالا نظرا الى ذات تلك المفهومات وذلك لما
ذكرنا ان هذه الذات لا يقتضي شيئا مما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر في الدليل الاول الذي ذكره ايضا
على ان كل امر لا يقتضي شيئا يجوز خلوه عنه نظرا الى ذاته ولو سلم فاللازم مما ذكر ان يكون الواجب مثلا
لازما لعدم تاثير الغير فيه ولا يلزم من كون الشيء لازما لامر ان يكون هذا الامر علة لذلك وبوجه اخر
عدم تاثير الغير فيه وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا الى ذات الممكن لكن الانقلاب ممتنع للذاته
وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا انما يكون ممتنعا للذاته اي
نظرا الى ذات الممكن ان لو كانت ذات الممكن مقتضيا تاما لهذا الامكان وهو لم يثبت بعد بل
هو محل الكلام كما فيه والغرض من ايراد هذه الوجوه من الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطباع
تشحيذ للاسكان اذهان الوقادة وتدقيق للانظار النقادة انتهى كلامه طوينا على غره للملا
يضيع الوقت فيما ليس فيه فائدة علمية وههنا اسئلة ثلث الاول ما ذكره هذا في ذيل البحث بقوله
فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن آه وجوابه الحقيق بالتحقيق ما ذكره في الجواب
بقوله قلت ما يجب للواجب بالذات آه وثانيها ما قيل على قوله فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة آه
ان فيه بحثا وهو انه اذا كان الممكن المأخوذ مع وجود العلة واجبا فعروض الوجوب الغيري هو
الذات مع وجود العلة اذا كان القيد داخلا او الذات مع الاضافة اذا لم يكن القيد داخلا
وعلى التقديرين يختلف معروض الامكان الذاتي والوجوب الغيري ولهذا قيل في الفرق بين
المشروطتين ان في المشروطة بشرط الوصف يكون معروض الضرورة بالقياس الى مجموع الذات مع
الوصف وجوابه التحقيقي هو ما قيل ايضا ان الواجب بالغير ما كان موجودا وظاهر ان مجموع الذات
مع وجود العلة او مع النسبة ليست موجودة عينا بل التحقيق ان معروض الوجوب هو الذات
من حيث هي ووجود العلة شرط له وكذا في المشروطة بشرط الوصف يكون المحمول كمتحرك
الاصابع ضروريا للذات الكاتب من حيث هي لكن وصف الكتابة شرط الضرورة ثبوت المتحرك للذات
لا انه جزء الموصوف بوصف المتحرك وثالثها انه لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع
بالذات الانقلاب وجوابه ان الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه
على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات
فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير
لما بقي الوجود واجبا وكلما لم يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم
الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير
ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز جاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بما بالذات بسبب
الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرا عليه لزال
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلانهما فلان
الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب واورد عليه ان الحق انه ان
اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية
ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا
شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى
يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية
اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب
بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها
يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا
انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع
الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير وان اريد بالغير
اما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي
ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي
ذلك وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا
فانه ظاهر لا سترة فيه ولا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون
ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بيناه من انه لو توقف تواردت العلتين على الحلو

الواحد فاجيب عن هذا الايراد بان الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان
لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء
الغير ضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورة الوجود
والعدم وذلك ظاهر والمورد اهمل معنى الضرورة ففسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود
والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الغير
الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون
معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي
لا ضرورتهما او ان لا يقتضي ضرورتهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود
بالامكان بالغير هنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الثاني
بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما مر سابقا ورد هذا الجواب بان المورد لم
يهمل معنى الضرورة بل فسر الوجوب الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو
المشهور فانهم فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له وفسروا
الامتناع الذي هو عبارة عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم وفسروا الامكان الذي هو عبارة عن
سلب الضرورة بسلب اقتضاء الذات للوجود والعدم ثم قاس المورد الامكان الغيري على الوجوب والامتناع
الغيري قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل بالمثل حتى يكون القيد المعتبر في الوجوب والامتناع الغيري
ايجابا وهو العلية والاقتضاء معتبرا في الامكان الغيري كذلك كما هو زعم المورد ففسر الامكان بسلب الضرورة
الغيري بعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم والحاصل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير
الضرورة بالاقتضاء كلاهما شايع متعارف بينهم وقد مر مرارا ويلزم منهما ان يكون معنى الامكان
مطلقا سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيا باعتبار ان الذات لا يقتضيهما كما اعترف به فيكون
غيريا باعتبار ان الغير لا يقتضيهما ويؤيده ان المحقق الشريف صرح بان تباين الاعدام وانقسامها
انما هو باعتبار تباين الملكات وانقسامها فانقسام الامكان الى الذاتي والغيري ينبغي ان يكون
باعتبار انقسام الضرورة التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري فينبغي
ان يكون الامكان بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيري فيرجع الى ما ذكره المورد
ولا يخفى فساد هذا الرد اذ ليس كلام المجيب ان ليس للامكان بالغير معنيان احدهما الامكان بالغير
المقصود هنا الذي هو محل النزاع وكلام القائل فيه الذي يرد المورد وثانيهما الامكان بالقياس

الى الغير الذي فسره المورد وهذا الراد غاية التفصيل بالكلام الطويل الذي هذا المورد وهذا
الراد كلاهما اولا في ان الاول باطل والثاني حق كما اعترف به المورد ولا نزاع للراد فيه ايضا ولا
في انه يمكن تفسير الامكان بالمعنيين قياسا على الوجوب والامتناع الغيري قياس المثل بالمثل كما في
المعنى الاول او قياس المقابل بالمقابل كما في المعنى الثاني بل كلام المجيب مع المورد هو ان النزاع
في المعنى الاول فلا بد في تفسير الامكان بالغير اخذ الضرورة حتى يحصل الامكان بالغير الذي
هو محل نزاعهم وفيه النزاع والاشتراك حتى حصل المعنى الثاني الذي هو خارج عن المقصود وهذا
هو مراد المجيب في كلامه صريحا فيرد الاشتباه بنوع فهذا الكلام الطويل الذي من الراد كله ليس
بمقابل له وخارج عما هو بصدده ثم هذا الراد والتحقيق ان الامكان مطلقا عبارة عن سلب الضرورة
والضرورة التي هي متعلقة السلب الخ اما ان يؤخذ مطلقا غير مخصصة بالذاتية فلا يتحقق الامكان
اصلا لا ذاتيا ولا غيريا اذ لا يتحقق الامكان الذاتي اتفاقا والمجيب اخذ الضرورة هكذا ولهذا حكم
بانه يصير المكون ممتنع الطرفين لان الشيء ما لم يجب لم يقع وجودا كان او عدما والحق خلافه كما عرفت
بل الحق ان يخصص الضرورة المذكورة بالذاتية ويكون ذاتيا وغيريا باعتبار اقتضاء الذات
او الغير سلب تلك الضرورة وح يظهر الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان الاول متحقق
والثاني غير متحقق وجه فسر الامكان بالتفسير المشهور الذي هو عبارة عن سلب الضرورة
مقابلا للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم من الامكان الغيري هذا المعنى
لا ان الاكثر رعاية للموافقة والمناسبة مع الوجوب والامتناع الغيري على ما ذكرنا ذ قررنا لم يفعلوا
لانهم لما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة الذاتية وجعلوا ذاتيته باعتبار اقتضاء الذات
هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريته باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك ان
للوجوب الغيري مثلا نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان ولا شك في انه ليس امكانا بالذات
فلا بد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام في اصطلاح المتكلمين وشيخ المحقق الطوسي في الامكان
الغيري نفوه ولا يقول احد بانه لم يتحقق الامكان الذي هو سلب الوجوب الغيري هذا كلامه ولا
يخفى ما في هذا التحقيق الطويل الذيل الطائل اذ ليس بناء الكلام هنا الا على منهاج ما سلكه المحقق
الطوسي في تجريد الكلام وهو انه بين اولا ان نسبة الوجود والعدم الى الشيء سواء كان محمولا او
رابطا منحصرة في ثلث هي الوجوب والامتناع والامكان وقد تؤخذ الثلث ذاتية وتكون القسمة حقيقية
ح ولا يمكن انقلابها وقد تؤخذ الاولان باعتبار الغير ثم بين ان الثلث اعتبارية وان الوجوب

والامتناع شاملان للذاتى والغيرى ثم قال دفعا لوهم انه على هذا يمكن ان يكون الامكان
ايضا بالغير انه لا ممكن بالغير لما تقدم فى التقسيم الحقيقية كما فى الوجوب والامتناع من ان هذا
يمكن استنادهما الى الغير منفكا عن الذاتى بخلاف الامكان وهذا الذى نفى هو الامكان
بالغير لا الامكان بالقياس الى الغير الذى هو نظير الوجوب والامتناع الغير بل هو خارج عما هو
فيه نفيا واثباتا كما او ما اليه المحقق المجيب بقوله بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان الغيرى
كما اشرنا اليه من قبل اشارة الى انه خارج عما نحن فيه فلم يتحقق من المحقق الطوسى نفى الامكان الغيرى الذى
نفى هنا اصطلاح والذى لم يقل احد بانه لم يتحقق الامكان الغيرى الذى هو سلب الوجود الغيرى
الذى هو سلب الوجود الغيرى هو الامكان بالقياس الى الغير فاشتراك الاسم واشتباه احدهما
بالاخر وعدم التميز بينهما لو ثبت اصطلاح من المتكلمين كان منشأ لهذا الكلام والا فلا فادعاء
الاصطلاح منهم ومن محض دعوى مع انه لا دخل لما ذكره اصلا فيما الحق فيه من الايراد والجواب
والله المسدد للصواب فى كل باب اما الثالث وهو ان عروض الامكان عند عدم اعتبار الغير
وبيانه ان عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتهما وعند
اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اى الوجوب فى الامتناع
بالغير يعنى ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هى هى لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة
مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من
حيث هى هى وبين الوجود والعدم بسلب ضرورتهما الراجع الى سلب الضرورتين اللتين هما
امكانان عامان المركب منهما الامكان الخاص على ما هو المقرر لا موجبا محصلا ومعدولا حتى
كان مسامحة ومبنيا على ما قررنا اعتبار الجهات فى الوجود والعدم لا فى الوجود فقط واما اذا
اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك
وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك
امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت
واجبة ما دام موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة
ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا وكل موجود محفوف بوجوبين سابق
ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما
امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتى والوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه

الثالث انه

الثالث انه لا شك فى ان المراد باخذ الماهية مع الوجود او مع وجود العلة مثلا اخذها بشرط الوجود
او بشرط وجود العلة لا ان معروض الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود على ان يكون التقييد داخلا
سواء كان القيد داخلا او خارجا حتى يلزم ان يكون الماهية الماخوذة من حيث هى كذلك باعتبار
وجودها فكيف يتصف بالوجوب الخارجى وقس عليه الامتناع وعلى هذا كان الوجوب كالامكان عارضا
للماهية من حيث هى حتى كان معروض الوجوب هو معروض الامكان بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط
بوجود العلة او وجوده دون عروض الامكان فانه غير مشروط بامر وبمثل هذه المسامحة شايع ذايع بلا
دعوى احد ثم انه قد اورد على قوله وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما بحث بانه قد ثبت
هنا ان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ
مع الوجود وقد يجى صريحا فيما بعد انه لا خلو عن هذا الوجوب اللاحق قضية فعلية فيلزم ان يكون
الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافى ما سبق من ان معروضهما بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص
الوجوب الغير السابق لا مطلقا او حيث حكم بانه لا شك انه للامكان والثانى اظهر كيف لا والاحق لو
لم يكن بالغير لما كان لتعين بالذات لزم الواسطة بين الذاتى والغيرى وقد قيل عليه ان هذا البحث
ينبغى ان يكون ايرادا على ما يجى من انه يلحقه وجوب اخر لا خلو عنه قضية فعلية حيث لا يكون
هناك اعتبار امكان لجهل الفرض هنا حيث خصص بالامكان وعروضه للماهية من حيث هى وثبوتهما
بالغير حيث كانت معتبرة مع النظر الى الوجود والعدم المنسوبين اليها والى علتها فتخصيصهما بالممكن
ولزوم الواجب عنه وكان النقض بالواجب لذاته مندفعا بلا خفاء بخلاف هناك لعدم قيد
الامكان هناك فهنا تخصيصهما بالغير حيث حكم بانه لا امر للامكان فى غاية الظهور موافقا
لما سبق من ان معروضهما بالغير منهما ممكن ولا حاجة الى تخصيصهما بالغير السابق بل سواء كان
سابقا او لاحقا اذ كلاهما بالغير المختص بالممكن بلا نقض بالواجب تعالى واما تخصيصهما بالغير
علتها فالظاهر انه خطاء كما قيل لانه مخالف لما هو المصرح هنا ولذا قيل لو كان الصواب بدل اعلم
لكان اظهر والحق ان دفع البحث ان الواجب بالذات تعالى شانه خارج عن هذه المسئلة اذ هى فى الماهية
ووجود ثابت له وهو لا يكون الا فى الممكن وهو تعالى خارج عنه بالكلية على ما هو الحق من عينية
الوجود وان عقد القضايا فى شانه سبحانه مما نشاء من تشبيه الواجب بالممكن وقياسه عليه وعلى
هذا كان هذا البحث ساقطا ايضا عما يجى من انه لا خلو عنه قضية فعلية الا ان يبنى على راى
الاشعرية من زيادة الوجود وسائر الصفات وتساوى الواجب والممكن فى كونهما ذا ماهية ووجود

وح كان النقض بالواجب محتاجا الى التخصيص ولكن في هذا التخصيص الذي ذكره هذا المورد الباحث
تامل يحتاج الى تفصيل يوجب التطويل بلا حاجة اليه بعد ظهور ما هو الحق في الجواب ثم هذا ثم ان كل ممكن
العروض ممكن ذاتي وقد قرر بعضهم هذه العبارة بان كما ان الوجود اما وجود الشي في نفسه كوجود الجسم
مثلا واما وجود لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشي في نفسه واما
امكان وجود شي لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشي آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو
كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله
في غيره فظهر ان امكان وجود الشي لاخر في الخارج فرع لامكان وجوده في نفسه واعترض عليه بان
هذا مخالف لما تقرر من ان وجود الشي لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج
لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشي فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه
فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان
لم يكن ممكن الوجود في نفسه ولا يخفى فساد هذا الاعتراض من وجهين الاول انه لا شك ان المستدل
وهو المحقق الشريف حمل العروض على الحلول حيث قال والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشي آخر
سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها فهو ممكن الوجود في ذاته ثم
قال ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة ان الحلول يستلزم احتياج
الحال في وجوده او تشخصه الى محله واما ما نقله البعض من بعض نسخ تقرير الدليل بعد قوله
المدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشي آخر سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول
الصور في موادها اولا فلعل هذه النسخة يكون نقل الدليل المحقق الشريف بالمعنى او لا نقله
غير مطابق بل نقلا معنويا وح يكون الاعتراض على ما اضافه الناقل من سوء حمل العروض
الا على الحلول مطلقا لا غير وح كان قوله ولو كان الواجب الوجود الخ ملايما وكان العرض حشوا زايدا
من الاستدلال لتخصيص العروض بالحلول فقط لا بتعميم بقوله او لا لاجرد لا استلزام ولا يرد
عليه ايضا النقض كما قيل بانه لا شك ان الواجب تعالى شانه محمول على المفهومات العامة والخاصة
الصادقة عليه لان عكس القضية الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي عبارة
عن الاتحاد في الوجود والاتحاد شي مع شي في الوجود في قوة اتحاد الاخر معه وذلك بما عرفت
مرارا ان امثال هذا النقض انما نشأت من قياس الواجب بالممكن وتشبيهه به مع ان فيه ما فيه والثاني
ما افيد من ان المراد بالامكان الاول الامكان العام ليتناول اللوازم كالحرارة للنار من غير

تكلف

تكلف فهو مما يستفاد مما ذكره السيد اخيرا بالتفريع بقوله فظهر ان امكان وجود شي لاخر سواء كان
امكانا خاصا او عاما لا في ضمنه فرع لامكان وجوده في نفسه اعني امكانه الخاص واما ما قيل في دفع
النقض ان المراد بالوجود الوجود المتناول للذهني وكان المعنى ان كل ما هو ممكن الثبوت لشي
خارجا كان او ذهنا فهو ممكن ذاتي في نفسه اما باعتبار وجوده في الخارج او باعتبار وجوده
في الذهن فلا ينتقض بالواجب المحمول على اشياء يحمل عليه لانه ممكن ذاتي باعتبار وجوده الذهني
فلا يخفى ما فيه من التعسف من جهات شتى التي تظهر من التامل فيما سبق ثم لا يخفى انه كما ان كل ممكن
العروض ممكن ذاتي لكنه لا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فهو ممكن الوجود لشي آخر
فان الشي قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها فانها جوهر ولا حلول ولا حلول الصور في هيولاتها لانها
مجردة وادرد عليه ان البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحال
اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور ويستقل
عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى او
الاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال
وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها مع ان في هذا الاخير ايضا كما قيل
ان ما فرض انه محل اخير بحسب الواقع في تلك المجردات لعله يمكن له ان يكون حالا في مجرد آخر
نعم لقطع التسلسل لا بد ان ينتهي الى محل لا يكون له محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله
في مجرد آخر فغير ثابت ولا يخفى ما في هذا الايراد على ما ذكره المحقق الشريف اذ لا شك ان الحلول
ليس الا الاختصاص الناعت الذي هو مناط الناعتية او التبعية في التحيز وهذا لا شك انه لا
يجري في المفارقات على القول بها كما هو راي الحكيم فبقي الاول ولا شك ان التمثيل انما هو بذوات
المفارقات لا بصفاتها ولو كانت لها او حالة فيها لتحقق الاختصاص الناعت فيها ولا شك
ان ذواتها مختلفة بالنوع كما برهن هو وانواعها منحصرة في اشخاصها الموجودة في الخارج فبقي
انها ذوات موجودة في الخارج متباينة بالانواع كالاجسام الموجودة في الخارج المتباينة الممتنعة
الصدق بعضها على بعض فكيف حلول بعضها في بعض فجعل هذا المورد التمثيل بالاجسام
اولى من التمثيل بالمفارقات اي ذواتهم لا وجه له وايضا كون ذواتهم متباينة بالنوع وجواهر
قايمة بذواتها لا عارضة كالاعراض ولا مادية قايمة حالة في مادة كالصور مجردة عن المادة ادل

دليل على امتناع حلول ذواتهم بعضها في بعض فالقول بانه لم يتم برهان على امتناع الحلول فيها لا يخفى وهنه اذ مناط اثبات حقايق الاشياء ولوازمها كامتناع الحلول مثلا ههنا انما يستنبط مما قرر في الفلسفة الاولى والعلوم ما اسسوه فيها من الاصول وان لم يجعلوه بخصوصه مسئلة فنية كما هو ظاهر للمتدرب في الصناعة العارف باساليب قوانين بيانهم للاصول الحكمية وهذا منه وان لم يجعلوه مسئلة منفردة وهذا المورد كانه قابل بما قررنا حيث مثل المركب من الحال والمحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها فانه لا تفاوت بينها وبين الاجسام في التمثيل فالفرق فيه تحكم محض ولا يخفى فساد ما قيل اخيرا من ان انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد اخر فغير ثابت اذ لا شك ان الذوات المجردة المفارقة الجوهرية المتباينة لا يكون حالة في محل اخر اصلا بل لا يجوزه العقل اصلا وينقبض عنه رأسا واما ما ذكره الامام في تقسيم الجواهر فهو انه لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهر من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما يكون حالا في الاخر وهو مقوم له فهذا احتمال لكنه لما كان باطلا ببرهان القوة والفعل في اثبات الهيولى فلذا لم يلتفت اليه السيد وقال المجرد وبيانه انه اذا كان المحل الذي هو المحل لجوهر مفارق اخر هو الحال فكان فيه استعداد وقوة للحال فيه فكان هيولى والآخر صورة مقومة للاستعداد كان المركب منهما جوهرا ماديا لا مفارقا عنها فكان مفارقا لا مفارقا هف فكون حلول المفارق في مفارق اخر كحلول الصورة في الهيولى منافيا للتجرد وهذا هو مراد السيد قدس سره والله يعلم واما الرابع وهو ان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث فاعلم اولا ان الحدوث ثلثة اقسام اولها الحدوث الذاتي وهو عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالغير ككون الممكن مسبوقا بعلته وكون عالم الامكان مسبوقا بعلته الواجب لذاته وان كان ازليا مقارنا في الوجود معه بلا تخلل عدم بينهما اصلا وبلا فرق بينهما الا بالاصالة والفرعية كما هو راى الحكماء في ازلية العالم وان العالم لم بالنظر انه ليس وهذه هي الليسية الذاتية وبالنظر الى الواجب تعالى شانه ايس فليس بالنظر الى ذاته وايس بالنظر الى الواجب سبحانه وهذه الليسية الذاتية والايسية الغيرية مع بلا تقدم لاحدهما على الاخر وما يجيء من ان ما بالذات تقدم على ما بالغير فيجيء ايضا بطلانه وكيف وانه اذا كان العالم ازليا وجوده وعدمه وليسية الذاتية ايضا ازلية فكيف لاحدهما التقدم على الاخر وعلى هذا المالم يكن للحدوث بمعناه اللغوي الاصلي معنى اعني التجدد والكون بعد ما لم يكن اعتبروا له عدما بالاعتبار حتى يصح اطلاق الحدوث عليه فقالوا لم ليس في ذاته وله ايس بالنظر

الى غيره فله العدم باعتبار ذاته وبالنظر اليها فمسبوق بهذا العدم الاعتباري فيصح ان يقال حادث بهذا الاعتبار فهذا هو الحدوث الذاتي وقد عرفت انه غير مسبوق بالعدم اصلا وبلا تقدم لعدمه على وجوده اصلا الا بالاعتبار ولا فهما معا وثانيها الحدوث الدهري وبيانه انه لا شك ان للموجودات الواقعية في امتداد الزمان المتصل باستداد الحركة الواسعة له ظرف هو الزمان وفيه يقع التقدم والتاخر لها باعتبار وجودها وعدمها فيتقدم اعدامها على وجوداتها وفيه يقع تقدم بعضها على بعضها ومعية البعض مع البعض ولذا قال الشيخ وغيره غير مرة في سائر كتبه ان الزمان نسبة المتغير الى المتغير ثم انه لا شك ان وجود الزمان فرع وجود الحركة ووجود الحركة فرع وجود الجسم ووجود الجسم فرع وجود جزئيه اعني الهيولى والصورة ولا شك ان وجود الجسم وجزئيه على تقدير القول بهما لا على القول ببساطة الجسم امور ثابتة ووجودها وجود الثابتات ولوجودها ظرف قطعا وكذا لوجود الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ظرفها الزمان المتاخر الوجود عنها ووجود الواجب تعالى شانه ولا يمكن ان يقال انه ليس لبعض الوجودات ظرف اصلا فلا بد من ظرف اخر يكون لا اقل انه هو الواقع اذ لا شك ان الواقع ظرف لما فيه وهذه كلها فيه ولا شك انه اعم واوسع من الزمان ولا شك ان وجود الزمان والجسم متحقق في الواقع فانه ظرفه وليس ظرف هذه الثابتات هو الزمان مع ان الواقع ظرفه ولذا قال الشيخ في بيان هذا القسم الذي هو ظرف وهو غير الزمان وداخل تحت الواقع بانه الدهر وانه نسبة المتغير الى الثابت كما ان السرمد نسبة الثابت الى الثابت فظهر ان الحدوث الدهري هو المسبوقية بالعدم الواقعي الواقع في الدهر الغير المتصل بامتداد الزمان اذ ليس في الدهر امتداد ولا كان زمانا لا دهرا هذا وثالثها الحدوث الزماني وهو المسبوقية بالعدم الواقع في امتداد الزمان وهذا القسمان الاخيران كلاهما داخلان تحت الحدوث الزماني على ما هو المشهور والمصطلح عليه كما يجيء ان الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث وسيفصل ايضا بان القديم والحدوث الحقيقيين فقد يراد بالقديم غير المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور وعلى هذا كان الحدوث الدهري مندرجا تحت الحدوث الزماني اذ لا شك ان العدم اعم من ان يكون عدما واقعا في امتداد الزمان كعدم الزمانيات او عدما واقعا في الواقع كعدم نفس الزمان والحركة والجسم وساير المجردات المفارقات الخارجة عن تحت الزمان وهذا هو العدم

الصريح على ما صرح به الشيخ وغيره اذا تقرر هذا فنقول قد اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى
المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان
مع الحدوث شطرا او قيل شرطا واختار المحقق الطوسي مذهب الجمهور واحتج عليه بان الذهن
اذا لاحظ الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اي ان العقل اذا لاحظ كون الشيء
بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا
لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر
غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ وقد قرر الشيخ هذا الدليل
بان كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء
وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان
هذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب
بل هو في حد الامكان بعد اي لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب السبب للترجيح جذعا
ولا يقف الى حد لم يجب عنه وقد شرح هذا المحقق بان الحوادث لا يكون واجبا فهو
ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف
وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب
من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن ترجح احديهما
على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع
ووسم الفصل بالتنبيه لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج في وجوده الى سبب هذا الحكم
مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد فنبه بشرحه هذا على ان الحدوث الذي اعتبره الشيخ
اولا لا يكون مثبتا للحاجة الى العلة بدون التمسك بالامكان المعتبر بتساوي نسبة الشيء
الى طرفي الوجود والعدم فلا بد من حمل كلامه على ان مراده من اعتبار الحدوث اثبات
الامكان بلا نزاع وجعل الامكان الذي هو التساوي علة للحاجة الى العلة هي المرجح و
[illegible] الحاصل هو ان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو ممكن موجودا طلب العلة فكان الامكان
علة الحاجة دون الحدوث وقد اشار بتعليق الحكم على الملاحظة الى بداهته الاولية
حيث يكفي فيه ملاحظة العقل فقط وعلى ما قررنا يندفع ما يتراءى من ظاهر كلام الشيخ انه جعل
الحدوث علة للحاجة دون الامكان مع انه لا يتم كلامه بدون التمسك بالامكان المفسر

بالتساوي هذا ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق
بحاجة الممكن الى المؤثر لا ان علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بالامكان الشيء
يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه
بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها واجيب بان العلم بالمعلول
لا يستلزم العلم بالعلة المعينة وورد على هذا الجواب بانه ان اراد استلزام العلم بالعلة
المعينة ليس كليا فمختلف في بعض المواد ثم لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز كون العلم ببعض
المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل وان اراد
انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم به العلم بالعلة المعينة فلا نسلم ان يحتاج الى ان يقوم عليه
الدليل وقولهم في تتمة هذا الجواب وكونهما معلولي علة واحدة يرد عليه مثل ما مر ولا يخفى ان هذا
الاعتراض والجواب هو ما ذكره السيد الشريف بقوله لا يقال العلم بوجود المعلول يستلزم العلم
بوجود العلة وليس وجوده علة لوجودها فانتقض ما ذكرتم من ان استلزام العلم بامكان الشيء
العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار لانا نقول العلم بوجود المعلول
لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما ولا يخفى ان الكلام ههنا في انه لاحظ الذهن
الممكن موجودا طلب العلة مع قطع النظر عن غيره من صفة الحدوث شرطا او شطرا او استقلالا
او غيره فهذا الشيء الممكن فلوجوده علة فله صفة معلولية ووجوده للعلة ما لا للعلة المعينة
وصفة امكان وكان صفة امكانه في الذهن لا في الخارج كما في صفة معلوليته ووجوده في
الذهن ايضا لا في الخارج اذ الصفتان كلاهما ذهنيان لا وجود لهما في الخارج بناء على المباحث
على ما مر فمراد السيد على ما هو الظاهر ان الناقض المعترض ان اراد بوجود المعلول الوجود الخارجي
فنسلم ان العلم بوجود الشيء الممكن يستلزم العلم بوجود علة ما فهو عين المدعى ولا شك في هذا
الاستلزام ولا ندعي العلم بوجود العلة المعينة حتى يكون ممنوعا وان اراد الوجود في الذهن فلا شك
في بطلانه على ما اشار اليه بقوله وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان وكونهما
معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا نقول البديهة تشهد بان
افتقار الممكن انما لامكانه لا لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم
العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فلو جعل قول السيد ايضا تتمة للجواب فلا يرد عليه ما اورده المورد ولو جعل جوابا

مستدلا لانه كما جعل من اورد المورد الايراد عليه كان الايراد واردا ولهذا عدل هذا الفاضل
عن هذا الجواب الى جواب آخر وهو انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم الاكبر ضرورة اشتراط العلم
بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على
وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانا نعلم كونه ملزوما للآخر
بعد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى ويرتفع اللزوم بينهما وقد اورد على هذا الجواب اولا بان كون
الاوسط ملزوما للاكبر مما لم يشترطه احد والا لزم ان يكون كبرى الشكل الاول ضرورية دائما
ولم يقل به احد وكلية الكبرى لا يدل على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله
لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعد لا يخلو عن خدشة لعدم تناوله الكبرى السالبة
فالاولى ان يوجه بان هذا مخصوص بما نحن فيه والمدعى فيما نحن فيه موجبة ضرورية وثانيا
بانه بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر واجيب
عن هذا بانه قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها
خفيا لا يتوصل اليه الا بالبحث الاخص البين اللزوم فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول
يشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة
عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة فان الحدوث ليس
معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا وقد قرر بعضهم هذا الايراد والجواب على
مقتضى سياق الكلام انه ايراد على رفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال من
احد المعلولين على الآخر العلم بصدورهما عن علة واحدة اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا
بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر هف والحاصل ان الاستدلال باحد المعلولين
على الآخر استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط ان لا يتحقق هذا
النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين الآخرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم
انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة العلم بتحقق العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع
من الاستدلال بان ذلك ان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر بان يثبت الاوسط

الذي

الذي هو معلول العلة للاصغر ويثبت الاكبر الذي هو معلول آخر لها له حتى يلزم ثبوت
الاكبر للاصغر واللازم مما ذكر ان يكون الكبرى فيما نحن فيه نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة
على المعلول وذلك لا يقدح في كون اصل الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر وقد
قرره بعض بوجه آخر وهو ان يكون هذا ابطالا آخر للاحتمال الثاني وحاصله انه لا يمكن ان يكون
هذا استدلالا من احد المعلولين على الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا
مستقلا بل يرجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا
الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفيه كيف وهم صرحوا بان لزوم بعض
المعلولات لعللها بين ولزوم بعض لها خفي لا يمكن اكتسابه الا من البحث الاول فالاستدلال
باحد المعلولين على الآخر متحقق ومصرح به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما نحن فيه ليس من هذا
القبيل كما قررنا في الجواب الحق عنه وهذان التقريران مع جزالتهما وحسنهما لهذا الايراد والجواب
لا يخلوان عن شيء اذ بناؤهما على ان المصرح به في كلامهم امر محقق معلوم الصحة وهو اول الكلام اذ يمكن ان
يكون من المشهورات الشايعة الكاذبة وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون نوعا ثالثا اذ الاستدلال
اما ان يكون من العلة على المعلول فقط وهو اللم المحض واما ان يكون من المعلول على العلة فقط
وهو الان المحض واما ان يكون مركبا منهما بان يكون من المعلول على العلة ومن تلك العلة بعينها
على المعلول الآخر لها ولزم منهما الانتقال وكان شايعا متعارفا ونوعا ثالثا مغايرا اذ المركب مغاير
لكل واحد من الاجزاء وايضا ما اورد في الجواب عن الايراد على النقض الثاني بان ما ذكرت كما يبطل
هذا الجواب يبطل الجواب الحق ايضا بقوله قلت لا لان العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم
بتحقق العلة وجعلها وسطا في التصديق ينافي ما سبق من هذا المورد من ان اشتراط الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر بالعلم بصدورهما عن علة واحدة وهذا الشرط هو بعينه العلم بتحقق
العلة حتى قرره به وعلى اي تقدير يرد على هذا الجواب انه اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما
لعللها لزوما بينا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلم بالعلة العلم بالعلة
فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم به العلم
بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكرناه وقد فرض واما كون
الظاهر تبديل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومه لها كما لا يخفى فالظاهر من كلامه السابق من قوله كونه ملزوما للآخر وقوله رفع اللزوم

بينهما التزاما وباللزوم مطلق اللزوم اعم من ان يكون بعض المعلولات لازما لعلتها او ملزوما
لها وان كان تحققه في ضمن كونه ملزوما لها او يكون مستلزما لها وعلى هذا الاخير يشترط فيه مع
ان الامر فيه هين بعد ظهور المراد واما ما قيل من انه بما قررنا ظهر ان ما ذكره البعض من تبديل
اللزوم بالاستلزام غير صواب اما اولا فلان كلام المجيب ليس في الاستدلال باحد المعلولين
على الاخر بجعل العلة واسطة بل بجعل العلة اصغر وغرضه ايراد استدلال من كلامهم يكون من
هذا القبيل حتى لا يلزم بطلان هذا النوع من الاستدلال واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم
ان كلام المجيب في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الاخر بجعل العلة واسطة فكما انه
لا بد هنا من كون احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك وجب كون احدهما
لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم ههنا لاجل ان النتيجة ضرورية
ولزوم الكبرى دخيل فيه دون الصغرى فلا يخفى ما فيه فلانه اذا لم يكن الكلام في الاستدلال باحد
المعلولين على الاخر بجعل العلة واسطة بل جعل العلة اصغر خرج الكلام عن الاستقامة بالكلية اذ
الكلام كان فيه واورد الايراد عليه في الجواب عنه صريحا بتصحيح الاستدلال من احدهما الى الاخر
وايضا العلة اذا كانت اصغر فكان النتيجة مجهولة الموضوع فاين الانتاج واما ثانيا فلانه لا
خفاء في ان قوله قد يكون لزوم بعض المعلولات لعلتها بينا اشارة الى الصغرى لا الكبرى وقد
اعترف هذا القائل به سابقا حيث قال واللازم مما ذكر ان يكون الكبرى مما لا فيه نظر فيه
يحتاج الى برهان لمي من العلة الى المعلول فظهر ان الوجه فيه ما قررناه ولا يرد عليه ما اورده
من الخطاء ثم لا يخفى ان الجواب الثاني من اصل الاعتراض هو الجواب الاول اذ كان الجواب
الاول هو ان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما و
حاصل الجواب الثاني هو ان المعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح لان يستدل
بوجوده على وجود واحد من علل وهذا هو بعينه هو الاول وان اورد عليه ما اورد عليه ثم لا يخفى ان
اصل الاستدلال الذي هو ان الذهن اذا لاحظ الممكن موجودا طلب العلة ذكر الوجود فيه بناء
على ان الاحتياج الى العلة انما هو للوجود او العدم واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن
كونها موجودة او معدومة فلا تحتاج الى العلة وانما خصص الوجود فلان بعضهم نفوا
الاحتياج الى العلة في جانب العدم ويمكن ان يكون الغرض منه اثبات الاحتياج الى العلة اي اثبات
الاحتياج في زمان البقاء في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع دائما ويمكن ايضا ان يوجه

التخصيص

التخصيص بان علية العدم ليس حقيقية اذ ليس لعدم العلة تاثير وعلية بل علية وتاثير عبارة
عن عدم التاثير في الوجود ثم هذا الدليل كما ينفي كون العلة هي الحدوث او الامكان مع
الحدوث شرطا او شطرا ينفي كونها هي الحدوث بشرط الامكان الذي هو الاحتمال الرابع
ولا شك ان المراد بالعلة هي العلة المستقلة وان الدليل المذكور مبني على ان حقيقة الامكان
هي التساوي لا عدم الاقتضاء للوجود والعدم لكن الحاصل من التقسيم هو الثاني دون الاول
والاول اثبت بالدليل اي دليل نفي الاولوية الذاتية ثم ان مبنى هذا الدليل على ان حقيقة
الامكان هي هذا التساوي وهو الظاهر وكذا ما نقل عن الشيخ ايضا مع ملاحظة ما مر من السيد
المحقق ان كون الامكان علة للافتقار ظاهر البطلان وكونها علة للعلم بالحاجة ينافي
العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان فلا شك ان هذا الشيء المتساوي وجوده وعدمه لا يصير
موجودا ولا يكون موجودا الا بمرجح يرجح وجوده على عدمه فهنا مقدمتان الاولى ان الممكن
يتساوى وجوده وعدمه والثانية انه لا يترجح وجوده على عدمه حين ما بناه موجودا الا بمرجح
يرجح وجوده على عدمه اما الثانية فلا شك في انها بين في العقل الاول ومن البديهيات
الاولية كما ادعاه الشيخ واشار اليه هذا القائل بقوله واذا لاحظ الذهن طلب العلة
التي هي المرجح بمحض الملاحظة دون التامل فيكون بديهيا وان امكن ذهول العقل عن هذا
البيان وتفرغ الى البيان بالتمثيل بكفتي الميزان والطريقين المتساويين واما الاولى فلان
كان المراد بالاقتضاء في تقسيم المفهوم الى الاقسام الثلاثة هو ما يكتفي في احدهما فكان الواجب هو
ما يكفي ذاته في وجوده سواء كان بالوجوب او الاولوية والممتنع ايضا كذلك فكان الباقي هو
الممكن المتساوي وجوده وعدمه فكان هذا الاولى ايضا حقا بلا خفاء لكن ابطال الاولوية الذاتية
ينافي بداهتها كما قيل ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه نعم كما قيل الحكم بان احد
المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهائم
لذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه يدل على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص
لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون
مرجح لجاز وجود الصوت بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عندها
وجود الخشب فلم تنفر فهذا الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة
هو المراد بالعلية فالامكان علة الحاجة في نفس الامر ولما استلزم العلم بالامكان وجوده بدون

الحدوث اصلا لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا العلم بالافتقار فكان هو علة الحاجة وقد اورد عليه بانه لا يخفى ان اللازم من دعوى البداهة في استلزام التساوي الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في عليته له ولو ادعى البداهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساوي والافتقار فمع عدم دلالة العبارة عليه فعدم مساعدة قوله فلذلك تراها اه يكون دعوى البداهة في اصل الدعوى وليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهائم من صوت يحتمل احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكر من توجيه التاييد بفعل البهائم فليس بصحيح كيف و البهائم لم يقدر ما على تاليف قياس بشرط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم انما حصل لها بطريق العادة كما في تعليمها عند استماع الاسامي لها فانها ليست عالمة باوضاع تلك الاسامي لها بل بما عطف لها عقيب هذا الصوت وتكرر ذلك تنبهت بما عطف به عند استماع ما يقارنه ولا يخفى ما في هذا الايراد اما اولا فلانه لا شك ان هذا الممكن الموجود اي المتساوي وجوده وعدمه على ما هو المفروض اذا لوحظ من حيث هو يكون متساويا سواء كان حادثا او قديما ازليا او لا يكون وجوده مستندا بمرجح بديهة العقل الاول وهذا المرجح هو سبب وجوده الذي اوجده والا لما كان مرجحا فيكون هو الذي اوجبه فيكون هو المرجح الموجد الموجب كما اشار اليه الشيخ ايضا بقوله وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عند اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه وكون التساوي الذي هو حقيقة الامكان على ما هو المفروض مع تحقق الوجود وبهذا انه لا شك انه علة الحاجة الى المرجح ولا فرق بينه وبين كون الكل اعظم من الجزء في انه من الاوليات التي علا منها هي ان علة الحكم موجودة في نفس القضية كالكلية والجزئية والتساوي مع تحقق احد طرفي المساوي وعلة الرجحان فعلية التساوي للحاجة الى المرجح الذي هو العلة هي من الاوليات وما ذكر في بيانه منبه ولذا سماه الشيخ تنبيها وهذا التساوي والحاجة ليستا من الموجودات الخارجية بل من الاعتبارات العقلية المطابقة لنفس الامر كما اشار اليه بقوله ان الامكان علة الحاجة في نفس وجودهما في العقل والترتب العقلي الذي هو مدلول لفظ الفاء بينهما الذي هو لا يكون الحاجة الا بوجود التساوي في العقل وجودا عقليا

فيكون

فيكون التساوي بما يحتاج اليه الحاجة وهذا معنى العلية ويكون علة فاعلية مستقلة لها اما فاعلية فلانه فاعل في الوجود العقلي حتى لو فرض وجودهما في الخارج لكان هو فاعلا لها واما استقلالا فلانه مع قطع النظر عن غير التساوي من الحدوث استقلالا او شرطا وشطرا او غيره كان هذا الترتب الذي هو العلية حاصلا فالعلية التي هي المراد في الكلام فيه انما في الاستلزام فقط وان كان حاصلا وايضا لو ادعى البداهة في اصل الدعوى في تحقق الترتب المذكور فليس ببعيد ايضا بل هو كذلك ودعوى عدم دلالة العبارة وعدم مساعدة القول لا يخفى وهنه وسخافته وما ذكر في بيانه ليس اثباتا للدعوى بل تنبيه على اصل الدعوى البديهي واما ثانيا فلان احتمال كون تنفر البهائم من جهة انه لم يكن هذا الصوت هناك فوجد فهو تشكيك في الضروري من قبيل تشكيكات السوفسطائية في الضروريات واما انه استدلال من الحدوث لا من الامكان كما يتوهم من عبارة الشيخ ايضا حيث قال كل شيء لم يكن فكان فبين في العقل الاول ان فالاستدلال بالحدوث انما هو لاجل اثبات امكانه لانه لو لم يكن الشيء ممتنعا وبالنسبة الى الوجود والعدم لما توارد عليه الوجود والعدم فهو من حيث هو قابل لهما متساوي النسبة اليهما وهذا التساوي من حيث هو يدل على الحاجة ببديهة العقل الاول لا الحدوث اذ الحدوث يدل على المحدث لا على المرجح واما ثالثا فلان البهائم لا تقدر على تاليف القياس مطلقا فاسد اذ البديهة حاكمة بان البهيمة لا يدخل في الماء الا بالقسر لشعورها باهلاك الماء وكيف وهم قالوا بشعور الطبائع في الجمادات بل بالنفس المجردة فيها فكيف في الحيوانات وقوله تعالى واذا الوحوش حشرت يدل عليه وكيف لا يكون البهائم عالمة باوضاع الاسامي وما الفرق بينها وبين الاطفال يتعلمون اللغات بالترديد والتكرير والاشارة وكونها باجراء العادة وجريانها بطريق العادة على ما هو من جنس مزخرفات الاشعرية التي نشات من عقايدهم الفاسدة لا يخفى فسادها وظهر مما قررنا ان ما من الاعتراض والجوابين ومتفرعاتهما كلها كلمات خارجة عن اثبات هذا المطلب البديهي الذي لا يحتاج الا الى شرح الاسماء وما ذكر في بيانه فانما هو منبه عليه ومذكور لشرح الاسماء ثم انه قد استدل على ابطال مذهب من قال ان علة الحاجة هو الحدوث بانه قد يتصور وجود الحادث في الذهن ولا يطلب بمعنى انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجبا بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر وهذا الدليل بهذا التقرير لا يدل الا على ان الحدوث ليس علة مستقلة لا على انه ليس جزءا منها ولا شرطا

اذ الحدوث بمجرده بدون ملاحظة الامكان اى التساوى لا يدل على الحاجة اذ الحاجة الى المرجح
الذى هو العلة انما هى لاجل التساوى مع تحقق احد الطرفين اما اذا لوحظ التساوى شرطا او جزءا
بل ايهما شرطا للاخر فلا قصور فيه ولا ينافيه هذا الدليل كما قيل من انه ينفى جميع المذاهب مؤيدا
بقول الاصفهانى بل الحق ما تلقاه السيد بالقبول والدليل على ابطال مذاهب المخالفين باسرها
هو ان الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب لكون الحدوث عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشى اذا لم يحتج فى
نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما فى الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول
والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة
للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن الحاجة لان الشى اذا لم يحتج
فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما فى الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلا يكون
علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف
الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك فى تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد
فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا وقد اورد على السؤال
بان الظاهر هو ان يقول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر لهم
فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم وعلى هذا الجواب بان تحقيقه هو ان الحدوث كيفية
النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل
بخلاف اتصافها بالحدوث واورد على قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية بان هذا انما
يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو اراد وا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود
فلا يلزمهم تقدم الشى على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن
المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هو فاقول يندفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث

علية بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مستحسن فى المعنى
الاصطلاحى نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا فى موضوع ثم فسر المتاخرون
بمفهوم الموجود هو بحيث لو وجد لكان لا فى موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا فى الموجود على
انه يمكن ان يوجه المراد بالحادث الحادث بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا وليعلم ان الشى الممكن
قبل وجوده لا شى محض اذ لا ماهية قبل الوجود اصلا بل هو عدم محض والا كان لها ثبوت فهذا الثبوت
ان كان فى الخارج يلزم ثبوت المعدومات والاعيان وقد مر بطلانها وان كان فى الذهن فهو
موجود فى الذهن وح كان ثبوت صفة الامكان صفة للموجود لا للمعدوم وبالجملة الاتصاف
لا يكون الا بوجود الصفة والموصوف فى ظرف الاتصاف ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
على ما قررناه سابقا على ما هو خلاف المشهور فهذه المراتب المذكورة ههنا انما هى اعتبارات ذهنية
والنكات مطابقة لنفس الامر لا من الاختراعيات وكلها معتبرة بحسب الوجود الذهنى فالماهية
الموجودة فى الذهن يعرضها فيه من حيث هى هى اذا نسب الى مفهوم الوجود الحاصل فى الذهن
الامكان اعنى التساوى الثابت للماهية من حيث هى فى ذاتها ولذا ايضا لا يمكن ان يكون
معلولا لغيرها لا للحاجة ولا لغيرها فهو متقدم وعلة للحاجة والحاجة متقدم وعلة للايجاد فى
الايجاد علة ومتقدم على الوجود والوجود متقدم وعلة للحدوث فلو كان الحدوث علة للحاجة حينئذ
لتقدم على نفسه باربع مراتب لو اعتبر ذوات تلك العلل والترتيب الذى بينها اعنى ذات الوجود
والايجاد والاحتياج او جزءها او ذات الحدوث ولو اعتبر وصف العلية ففى صورتى الشرطية
والعلية يصير المراتب خمسا وفى صورة الجزئية يصير ستا فان العلة وشرطها متقدم على تاثيرها وتاثيرها
متقدم على وقوع الاثر وتقدم التاثير على الاثر ظاهر فيجعل علة الممكن تقدم الايجاد على الوجود
حيث قيل اوجد فوجد ومنه يظهر ايجاد الموجب لان لعالم الامكان لم تقدم على وجود عالم
الامكان تقدما واقعيا لا فى ظرف الزمان بل فى ظرف من ظروف الواقع هو اعلى من الزمان
وهو الدهر وليس هذا التقدم هو تقدم اللبس الذاتى على الايس الخرجى اذ لا تقدم فيه اصلا بل هما
معا بلا تقدم كما يجى تحقيقه ثم لو ثبت كون العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه متقدم على جملة
على المعلول فلم يكن توقفه عليها بتوقفات متعددة كل منها توقف على جزء على ما سيجى يلزم فى صورة
الشرطية ما يلزم فى صورة الجزئية قيل لكن الحق خلاف ذلك كيف وهذا المجموع امر يعتبره العقل امرا واحدا والا
فليس هناك الا امور يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها ثم لا يخفى ان المدعى لما كان كون الامكان

علة مستقلة للحاجة فنقيضه هو عدم استقلال الامكان في علية الحاجة فاذا اثبت الدليل علية
الحدوث للحاجة في الجملة بطل المدعى وثبت نقيضه فكان معارضة اصطلاحية مثبتة النقيض المدعى
فكونه لا يدل على نقيض هذا المدعى ظاهر الفساد على ما قررناه مع انه يحتمل ان يكون المراد المعارضة اللغوية
على ما هو الشايع سيما في كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات وايضا يمكن ان يكون هذا معارضة
لدليل ان الامكان علة للافتقار اصطلاحا وبالجملة من اجزاء النقيض ثم لا يخفى ان الحدوث سواء
كان حدوثا زمانيا مسبوقا بالعدم الواقع في امتداد الزمان او حدوثا دهريا مسبوقا
بالعدم الواقعي الواقع في ظرف الدهر ونفي طرف الواقع المتعالي عن الزمان وسواء كان
حدوثا بالفعل او بالقوة وبالمعنى الاعم بمعنى انه بحيث لو وجد لكان الذي يمكن ان يقال انه
هو علة الحاجة وعلة التعلق بالغير الا الحدوث بالفعل اذ لا يقول به عاقل كما قال المحقق الطوسي
في شرحه ان علة التعلق ايضا لو كان كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا
دايما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة
حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله واما من قال ان علة الحاجة هي الحدوث
قال ان الممكن عند البقاء لا يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة التي هي الحدوث فقوله هذا انما نشأ
من عدم الفرق والتمييز بين ما هو علة الحاجة وبين ما لا يبقى عند البقاء ومن الخلط والمغالطة
بين الامرين اللذين الفرق بينهما بين اذ علة الحاجة لا شك في تقدمها على تاثير المؤثر واحداث
المحدث والذي لا يبقى عند البقاء هو نفس الحدوث وقبول الاثر واين احدهما من الاخر
فلا توجيه لكلامهم حتى يكون صالحا للتوجيه ولا يخفى ايضا انه لا يظهر وجه في انه ينبغي ان
يقول بدل قوله لكان حادثا لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في عبارة المحقق الشريف
ولا خفاء ايضا في عدم المسامحة في قوله لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود كاخر الايجاد
لانه لا استبعاد في تاخرها عن الوجود فكيف عن الايجاد بناء على ما مر سره من ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل وعن ثبوت الوجود للماهية ضرورة تاخر
كيفية النسبة عن النسبة فكان فيه ايماء الى انه لا حاجة الى التنزل بقوله سواء كان بل ينبغي
الجزم بتاخر الحدوث عن الوجود بلا قصور في ذكر الوجود بدل الايجاد من افتتاح الكلام المستدل
ولا خفاء ايضا في انه اذا كان المراد بالحادث الحادث بالقوة يندفع التوهم راسا لان مثل
هذا شايع عندهم كاثبات بالقوة اذ لا يتوهم احد انه احداث اصطلاح غير مشهور في الكلام

قبل ويرد

قبل ويرد عليه انه ان اريد بالقوة مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين الحدوث ولم يقل به
احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج حين الحدوث وانما اختلفوا في تحقق الافتقار حين البقاء
وان اريد بالقوة الامكان الذاتي فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت انهم ليسوا قائلين به ولا يخفى
فساده اذ يختار الشق الثاني وكونهم غير قائلين به انما نشأ من فساد قولهم وعقيدتهم اذ لا شك
ان مرادهم من الحدوث اما الحدوث بالفعل واما الحدوث المطلق ولو بالقوة والامكان بمعنى انه
لو وجد كان حادثا ومسبوقا بالعدم ولا ثالث له والاول باطل لظهور انهم غير قائلين به حيث
جعلوه علة الحاجة ولا شك في فساده كما عرفت والثاني ايضا باطل حيث جعلوه علة لعدم
حاجة الممكن في البقاء الى العلة فعلى اي تقدير يكون قولهم باطلا فعدم قولهم لفساد قولهم
لا لانه مفسدة وخلف ثم اعلم ان هذه المسألة اعني مسألة ان علة الحاجة هو الامكان او الحدوث
لا فائدة فيها للطرفين اعني المتكلمين القائلين بانها هي الحدوث والحكماء القائلين بانها الامكان
فيما قصدوه فيها وان كان الحق هو الثاني كما هو راي المحققين من الطرفين اما انه لا ينفع المتكلمين
فيما قصدوه بها من انها الحدوث فلانهم قصدوا به فائدتين احدهما عدم حاجة الممكن في
البقاء الى العلة وقد عرفت عدم صحته وعدم فائدته وثانيهما اثبات حدوث العالم ولا فائدة
لهم فيه ايضا اذ اجماعهم انعقد على انه كان الله ولم يكن معه شيء وبني الحدوث عليه فاذا لم
يكن مع الله شيء فلا بد للعالم من عدم وعدم كون قبل الكون والوجود فهذا العدم اما العدم الزماني
الواقع في امتداد الزمان واما العدم المتعالي عن الامتداد والخارج عن ان يكون فيه جزء دون
جزء الذي هو نسبة المتغير الى الثابت كما ان الزمان نسبة المتغير الى المتغير واما العدم الذاتي
الذي هو الليسية الذاتية بمعنى ان عالم الامكان في ذاته وبالنظر الى ذاته ليس وبالنظر الى غيره الذي
هو علته ايس وما بالذات اقدم مما بالغير فلهذا الليس والعدم الذي هو لذاته وبذاته من حيثية
الذاتية تقدم على ما بالغير الذي هو الايس والوجود وان كان معه ولا ينفك عنه اصلا ولا فرق
بينهما الا بالاصالة والفرعية فكما ان العلة التي هي الاصل لاصالته تقدم على المعلول الذي هو الفرع
لفرعيته فكذلك الليس الذاتي لذاتيته له تقدم على الايس الغيري لعدم ذاتيته وان كان معه
لا ينفك عنه فاما العدم الزماني الواقع في امتداد الزمان فلا شك في فساده وعدم ادعاء المتكلمين
هذا العدم لان العدم الذي في الزمان الذي هو الامتداد الراسم له الحركة القائمة بالجسم المتحرك
الذي وجوده بعد وجود الحركة التي وجودها بعد وجود الجسم فوجوده هو بوجود العالم لا قبل

وجوده حتى يكون عدمه فيه واما الزمان الموهوم الذي يدعونه فهو اما امر ممتد واما غير ممتد فاذا
يقولون انه ليس فيه جزء دون جزء حتى يجوز فيه طلب وجه تخصيص وجود العالم في جزء دون جزء
آخر وحتى يقول الشيخ في الطعن عليهم بان هؤلاء المعطلة عطلوا الله عن جوده فح لا يكون زمانا
بل كان دهرا فهو وهم زمانا اذ الزمان لا يكون الا امرا ممتدا غير قار وهذا ليس بامتداد
اذ الامتداد لا محالة فيه جزء دون جزء وان كان امرا ممتدا فاين ما سموه واهموه فان قالوا
انه امر ممتد موهوم منتزع من بقاء الواجب تعالى شانه فكيف ينتزع الامر الممتد الغير القار من
الامر الثابت القار وكيف يتوهم منه ولا يعقل والظاهر انه هو الدهر وسموه زمانا وغلطهم انما
هو في التسمية فقط هذا واما العدم الواقعي الدهري فالمتكلمون لا يقولون به وهم ذاهلون
عنه مع انه الحق واما العدم الذاتي والليس الذاتي فهو لا ينافي ازلية العالم ولا ينفي ازليته ولا
يثبت حدوثه ومسبوقيته بالعدم بل ليسيته وايسيته لا يتفارقان ولذا يقال الآن كما كان لانه
كل شيء هالك وفان وليس في ذاته الا وجهه الذي هو به متوجه الى الله سبحانه الذي به ايس ويستفيد
الوجود منه او لا وجه الله الذي هو الوجود الفائض منه الى عالم الامكان واما الحكماء فقالوا بان
علة الحاجة هو الامكان وان كان هو الحق ولكنهم قالوا انه لاجل القول بازلية العالم وقدمه بلا
تخلل عدم بينه وبين العالم وانه لا فرق بينهما الا بالاصالة سبحانه في الوجود وفرعية العالم له فيه
ولا فائدة لهم فيه اذ محض استدلالهم عليه هو ان كل فعل مثل عالم الامكان لا بد فيه من وجود المقتضي
ورفع المانع وبعد تحققهما لا يتخلف الفعل والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة اعني جميع
ما لا بد في وجود الشيء المعلول وهو خلاف بديهة العقل الصريح ففي وجود العالم المقتضي هو الله
سبحانه وهو فاعل تام الفاعلية اذ جميع ما لا بد في الفاعل الموجد من العلم والقدرة والارادة
الدائمة وغيرها جميعا حاصل فيه سبحانه اذ جميع صفاته عين ذاته وليس فيه حالة منتظرة ولا
فيه قوة وامكان بل جميع ما له فهو حاصل فيه بالفعل والا لكان ماديا ناقصا له كمالات بالقوة
منتظر حصولها فيكون ناقصا محتاجا والحاجة منافية لوجوب وجوده الذاتي فظهر انه لا مانع
لازلية العالم وعدم تخلفه عن ذات الواجب بلا تخلل عدم من جهة المقتضي الذي هو الفاعل
اذ هو لذاته الخير المحض مقتضي لوجود العالم الذي هو خير فمقتضى الذات الخير لا يتخلف عنه ولا
ينفك عنه اصلا الا المانع وامكان المعلول الممكن ليس بمانع اذ الممكن بما هو ممكن لا يأبى عن الدوام
على ما ذكره الشيخ في الاشارات حيث قال ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان

يكون

يكون على احد الوجهين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين
يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج
واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا
يحمل عليهما المتعلق بالغير وقد صرح في شرحه المحقق الطوسي بانه يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا
بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فاما هذا الشيخ لبيان ازلية العالم هو هذا المذكور الذي
هو ان العالم لوجوده واستفادته من الغير الذي هو الواجب متعلق به سبحانه وبهذا الاعتبار لا يأبى
من الدوام ولا يخفى ان التعلق بالغير الذي هو المعلولية والامكان متساوقان ومتلازمان لا
تحقق لاحدهما بدون الآخر وبيان الشيخ ههنا ليس الا ان التعلق بالغير والمعلولية الذي هو
متلازم مع الامكان لا يأبى دوام ضرورة فالامكان هو الامكان الخاص والعام والفعلية هي الحصول
في وقت دون وقت كالمطلقة العامة والوقتية والمنتشرة والدوام هو الحصول في جميع اوقات
الزمان من الماضي والمستقبل وحصول مختص بالزمان كدوام الفلك من غير اعتبار ضرورة فيه
والضرورة هي امتناع الانفكاك وهي اما ضرورة بالشرط كالمشروطة العامة والخاصة واما بالذات
كالضرورية المطلقة واما ضرورة ازلية وهي التي مرادهم في قدم العالم دون حدوثه فما ذكره ههنا
من ان المعلولية المتلازم للامكان والتعلق بالغير لا يأبى عن الدوام وعن الحصول في وقت
دون وقت لا ينفع مقصوده اذ عدم اباء المعلولية والامكان عن الدوام في الزمان لا يدل على عدم
ابائهما عن الضرورة مطلقا فكيف عن الضرورة الازلية فالعلم بزوال المانع عن الضرورة الازلية
التي هي المدعى غير حاصل اذ يجوز ان يكون المعلولية والامكان مانعا عن ضرورة الانفكاك
عن العلة بدون تخلل العدم الواقعي الواقع في غير الزمان من ظروف الواقع مع الدوام في الزمان
يبين ذلك ان الوجود يصل من الموجد الى الموجد ومن العلة الى المعلول فيقال اوجد فوجد
متفرعا بالفاء كما هو في تقدم المراتب اذ لا شك ان هذه المراتب مترتبة ترتبا واقعيا مطابقا
لنفس الامر وللواقع وليس بمحض اعتبار العقل بلا مطابقة الواقع ونفس الامر بل هو واقع في
ظرف من ظروف الواقع خارج عن ظرف الزمان وايضا كما قرره الشيخ اذا كان وجود هذا من ذلك
دون وجود الآخر ليس منه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما
الآخر فليس متوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه بل من يصل

الى ذلك لاما ان على الآخر وعلى هذا التقرير لزم تقدم وجود العلة على وجود المعلول تقدما واقعيا
في نفس الامر لا بمجرد الاعتبار وهذا التقدم هو التقدم الذاتي الذي هو تقدم العلة التامة على
المعلول المصحح لدخول الفاء وهو تقدم في ظرف من ظروف الواقع لا بمجرد الاولوية في الوجود كما
فهمه المتاخرون بمجرد الادعاء تقليدا بمجرد القول اذ لا شك ان في انفصال الوجود عن العلة ووصول
الى المعلول وفيما بينهما ليس الحال مثل حال الطرفين فبينهما تخلل لكن ليس تخللا بالزمان وان كان في
الواقع وهذا هو الحدوث الدهري المسبوق بالعدم الواقعي الغير الزماني في الواقع في متن الزمان وكان الله
على هذا ولم يكن معه شيء في الواقع لا بمجرد الليسية الذاتية مطابقا للواقع فالمعلولية والامكان
يلزمهما مسبوقية الوجود بالعدم الواقعي الغير المنكم في ظرف الواقع المتعالي عن الزمان المنافي
للازلية وما ذكر الشيخ لا يرفع ما نعيته للازلية بل يرفع ما نعيته عن الدوام في الزمان ولا كلام فيه
ولا اقول في انه لم لا يجوز ان يكون المعلولية والامكان مانعا عن الازلية وعدم تخلل العدم الواقعي
وان كان غير مانع عن الدوام في الزمان فهذا المنع لا مدفع له في مقام المنع وان كان غير
ثابت جزما فلا يتم بيان اللازلية وتتميمها بهذه المقدمات التي احدها ان التعلق بالغير
والمعلولية لا يأبى عن الدوام وقد عرفت انه لا ينفع في رفع المانع عن الازلية وثانيها ان
التقدم الذاتي اعني تقدم التامة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح والآن الى الاولوية في
الوجود ومجرد دخول الفاء من دون تخلل عدم واقعي غير زماني وهل هذا الا مجرد دعوى
وقد عرفت ان الحكم ههنا بترتب المراتب وتقدمها حكم بان هذا الترتب والتقدم واقعي مطابق
لنفس الامر متحقق في ظرف من ظروف الواقع المتعالي عن الزمان وثالثها ان الوجود والعدم لا
يكون ظرفهما الا الزمان مع انه لا شك ان وجوده سبحانه ليس في ظروف الزمان فان كان عدم العالم
متحققا في ذلك الظرف فلا استبعاد فيه واكثر هذه المفاسد من اغلاط الوهم الناشية من اجراء
احكام الزمانيات على ما هو خارج عن الزمان واجراء احكام الوهميات على العقليات واجراء احكام
الممكنات على الواجب تعالى شانه لا الفرض بهذه وغلبته على العقل الصريح الخالص عن شوائب الوهم الذي
شانه خلط الوهميات بالعقليات من غير تمييز لعجزه عنه وهذه العقائد والمذاهب في الملل الفاسدة
كلها ناشية منه وظهر مما قررنا انه لا ينفع القول بكون الامكان علة الحاجة في بيان ازلية العالم ولا
ينفع القول بالحدوث في حدوثه بالمعنى الذي ادعوه اذ حقيقة الحدوث هي المسبوقية بالعدم
الواقعي وهو من لوازم الامكان والمعلولية كما مر مفصلا واما الحدوث الذاتي بمعنى الليسية

فيتخلل عدم غير منكم علاوة في الوهم

الذاتية

الذاتية والايسية الخبرية فقد عرفت انه لا ينافي الازلية اذ وجوده من الواجب الازلي الذي لا
ينفك عنه ازلا هو مع عدمه وليسيته الازلي بالنظر الى ذاته ولا تقدم له عليه اصلا كما يجيء ولا
يتحقق فيه المسبوقية بالعدم الذي هو معنى الحدوث اصلا بل هو محض الاعتبار وهو اعتبار يا الذات
وتقدمه من اقتضاء الذات له دون اقتضاء الغير وهذا محض اعتبار فقط وظهر ايضا منه فساد
طعن الشيخ ان هؤلاء المعطلة عطلوا الله عن جوده اذ هذا الطعن انما يلزم لو قلنا ان هذا العدم
المتخلل منكم وله مقدار وفيه جزء دون جزء نعم يرد عليه انه على هذا يكون وجود العالم المسبوق بالعدم
الواقعي الغير المنكم كوجوده لو كان ازليا لعدم تخلل العدم الواقعي في امتداد الزمان ولا مضايقة
فيه وجوابه انه لا مضايقة لنا ايضا لان مرادنا تصحيح ما تحقق اجماع المليين من ارباب الشرايع
عليه من انه كان الله ولم يكن معه شيء ومن ان العالم حادث اي مسبوق بالعدم الواقعي وهذا
متحقق على هذا القول موافقا لما هو وارد في جميع الشرايع وعليه اساسها وسائر ما ورد فيها
وانت اذا تاملت اقوال الحكماء وكلماتهم من الفلاسفة المشائين والاشراقيين على غاية ما اسسه الشيخ
بالاساس الوثيق بعد التامل الكامل والتتبع البالغ والفكر العميق والتمحيص الدقيق ورفع
العصبية والرجوع الى الانصاف بعد ممارسة تامة واحاطة كاملة وجدت انها مبنية على
استحسانات عقلية وتجربيات ووهمية قل ما يوجد فيها امور برهانية مورثة لليقين وقع
الاتفاق على اكثرها تقليدا من جهة حسن الظن ومن باب الشهرة بلا امعان نظر وتامل فاخل
ضمائرهم عن كابر عن قبيل انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون فصارت
كالرسوم والعادات والقوم اولا بها من غير تعمق صارت سببا لاستحكامها في نظرهم وحصل
منها العقائد الباطلة ولذا نزل النواميس الالهية والشرايع النبوية المقرونة صدقها بالمعجزات
لئلا يزل اقدام البشرية بتمييز الخير والشر وتكون مميلا للعوض العقائد الا ما دل عليها فلا يضلوا
ولا يضلوا بالاوهام والخيالات الباطلة والاستحسانات الضايعة فالشرع المطاع احق
بالاتباع فما وافقه فلا ريب فيه وما خالفه فليتهم نفسه وما ادى اليه فكره وعدم صفاء عقله وعدم
سلوك سبيل الحق فيه متضرعا الى الله سبحانه في الهداية الى سبيل الرشاد والوصول الى ما هو الحق و
الصدق والسداد اللهم اهدنا بهداياتك وارحمنا برحماتك واغفرنا بمغفرتك بمحمد وآله

المقصد الخامس في ابطال الاولوية الذاتية والغيرية واثبات الوجوب السابق واللاحق
وبيان الامكان الاستعدادي وفيه اربعة مطالب **المطلب الاول** ابطال الاولوية الذاتية اي

كون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا من ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات
الصانع واعلم ان الشيخ ما توصل الى ابطال الاولوية الذاتية وابطل الاولوية الغيرية حيث قال وهذا
الترجيح والتخصيص الحاصل من مرجح احد طرفي الممكن من ذلك الشيء المرجح الذي به صار اولى اما ان
يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود
الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يتعين فالحق انه يجب عنه وقال المحقق الطوسي بعد شرحه ان هذا
حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم
حكموا بان القادر المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب وفي الحكم باحتياج
الممكن في وجوده الى سبب مرجح مع اولويته شبهة لم ينازع فيه احد وقال ايضا هذا المحقق ولا
يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ثم اعلم ان القسمة الحقيقية يمكن تقريرها على وجوه
ثلثة احدها ان الماهية من حيث هي وبالنظر الى ذاتها اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا يقتضي
شيئا منهما وهو المشهور وثانيها انها اما ان يكون كلاهما متساويا بالنسبة اليها اولا وثالثها
هو انها اما ان تكون متكافية في وجودها او عدمها او لا ولا خفاء في انه على التقدير الثالث لا
يتصور شق رابع ولا خارج عنهما اولوية الوجود او العدم ولا يتصور اولوية كما قال المحقق الطوسي
بالنظر الى ذات الممكن ولا حاجة الى ابطالها حتى يرد عليها ما اورد عليه واما ما ذكره الشيخ فمبني
على الثاني اذ التساوي بديهة العقل الاول مع تحقق الوجود يقتضي الحاجة الى المرجح الذي
هو السبب والعلة وعليه حصل الثقات الاخوان ولا بد من ابطال اولوية احد الطرفين بالنظر
الى ذات الممكن وقد قيل في ابطاله اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح
نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على
الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى
ذات الممكن وهو رجحان طرف الراجح واورد عليه ان هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان
الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان
الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما
هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف الآخر فيقول
الخصم لا يجوز ان يكون اقتضاؤها لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع

الاعتبار

الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء
ذاته رجحان الطرف الآخر لان رجحان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب مرجح بالنسبة الى
الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول في اثبات هذا
المطلب ما يقتضي رجحان طرف هو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية
والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح كما عرفت في الطبقات ويرد على هذا الاثبات بان ما ذكره على الوجه الاول من الاثبات
يرد على هذا المثبت ايضا بان يقال اقتضاء الذات مرجوحية الطرف المقابل انما هو على سبيل الاولوية ولكن
وان استلزم الامتناع لكن الذات لا يستلزم المرجوحية نعم الذات المأخوذ بشرط المرجوحية تستلزم
الامتناع لكن هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي وقد دفع الايراد على الاثباتين بانه
لما فرض ان الذات كافية في ذلك الرجحان كانت مستلزمة وموجبة والا لجاز تخلفه عنه فاما بلا سبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او لسبب فلعدم هذا السبب دخل في وقوع ذلك الرجحان فلم يكن الذات
كافية وايضا عدم وقوعه ليس الا لانه لا يصلح للوقوع وهو ظاهر فلما لعدم المقتضي او لوجود المانع
والمقتضي ههنا وهو الذات من حيث هو متحقق ولا يتصور ههنا مانع يكون لعدمه مدخل في ذلك
الوقوع والا لم يكن الذات كافية فعدم الوقوع محال والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي في
وقوع الشيء لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما هو على سبيل الوجوب وهذا
الكلام مبني على ان المراد من كفاية الذات في الرجحان ان لا يتوقف على شيء آخر اصلا فلو كان [illegible] مستندا
اليها ولا لوجه ما يجيء انه يجوز استناد عدم السبب الى الذات ايضا فلم يحتج الذات الى شيء خارج
عنها مستند اليه فيكون دفعه بما يجيء ايضا هذا واعلم ان بناء هذا الاستدلال لا شك انه مبني على امتناع
الترجيح بلا مرجح وانه يستلزم الترجح بلا مرجح وبناء استحالة الترجح بلا مرجح على الحسن والقبح العقليين
وان كل فعل فله حسن او قبح فما كان له حسن راجح ففعله وتركه له قبح مرجوح فاما ان يكون واجب
الصدور ممتنع الترك او لا يكون كذلك فان كان الراجح فعله المرجوح تركه حسنا فكان واجب
الفعل ممتنع الترك والا لجاز ترجيح المرجوح وهو محال والا كان الفعل غير منحصر في الحسن والقبيح
ولزم الواسطة وما قيل ان الترجيح بلا مرجح جائز اذ الارادة مرجحة فان كان هذا بناء على الحسن
والقبح العقليين فلا بد للارادة من داعي الحسن والا كان ممتنعا وان لم يكن مبنيا عليه فهو خارج
عما كان الاستدلال مبنيا عليه فظهر ان الراجح حسن والمرجوح قبيح وما هو حسن يجب فعله ويمتنع تركه

ذا هو مرجوح قبيح يجب تركه ويمتنع وقوعه والا لزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح ومن هنا ظهر صحة
استدلال الشيخ والجمهور على ما في استدلاله على بطلان الاولوية الذاتية والغيرية واضمحل شبهة كون
الاولوية على سبيل الاولوية دون الوجوب والامتناع بلا حاجة الى التمسك في الجواب الى
تفسير الاقتضاء بالكفاية وكان الاستدلال هذا الاستدلال غني لاستدلاله ان هذا الترجيح
والتخصيص الحاصل من الذات او من الغير اما ان يقع وقد وجب به او بعده لم يجب بل هو في حد الامكان
الى حد جواز الوقوع فلزم كون المرجوح جائز الوقوع ولكن المرجوح قبيح وكل قبيح ممتنع الوقوع و
ممتنع الصدور عن الفاعل المختار العالم بالحسنات والقبائح فظهر ما قررنا انه دليل المحقق
الطوسي وغيرهما ولا ينحل شبهة الاولوية على سبيل الاولوية التي اورده المحقق الدواني ولا احتاج
الى الجواب بان القسمة الحقيقية المشهورة هي ان الماهية من حيث هي اما ان تقتضي الوجود وهو الواجب
واما ان تقتضي العدم وهو الممتنع او لا تقتضي شيئا منهما وهو الممكن ولا بد من شرح اسم هذه الالفاظ
فاقتضاء الشيء للشيء هو ان يكون الشيء الثاني غير منفك عن الشيء الاول والشيء الاول كافيا
في وجود الشيء الثاني بلا انفكاك بينهما والواجب ما لا ينفك الوجود ولا يتخلف الوجود عن ذاته
على عكس الممتنع والممكن ما ينفك الوجود والعدم عن ذاته من حيث ذاته وان لم ينفك بعد نظر الى
غيره ان لم يقتض صدوره عن غيره لتخلل عدم غير منكم واقع في الواقع في الظرف المتعالي عن الزمان
من قبيل ظرف وجود الواجب لذاته وقد عرفت ان شرح اسم الوجوب والامتناع والامكان
دوري كل منها ماخوذ في تعريف الاخر فلا شرح لها الا شرحا لفظيا محضا دوريا الا تفسيرها
بالاقتضاء الواقع في القسمة الحقيقية فالماهية من حيث هي اذا كانت راجحا وجودها فاما ان لا ينفك
عن وجودها وكافيا او لا فان كان الثاني فيلزم زوال ما بالذات وعلم كفايتها فيه وهو باطل و
ايضا يلزم ان لا يكون موجودا بالاولوية الذاتية بل محتاجا الى غيره فلا ينسد باب اثبات الصانع
وان كان الاول فهو الواجب لذاته وظهر انحصار القسمة الثلثة المقسمة في شان الممكن من انه
المتساوي الوجود والعدم وما لا يقتضي ذاته الوجود وما لا يكفي ذاته في وجوده وعدمه وظهر
صحة الكلام الشيخ حيث بناه على التساوي مع بناء التقسيم على الاقتضاء وصحة كلام المحقق الطوسي
حيث قال ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته اشعارا بلفظ التصور الى بداهة
بطلان الاولوية الذاتية وعدم تصويره بعد شرح الاسماء حيث يكون قسما خارجا عن الاقسام
الثلثة ولزم اضمحلال شبهة الاولوية على سبيل الاولوية وايضا الشيخ قال الامور التي يدخل في

الوجود بجعل

الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا
يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الذي هو في حد الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته
يجب وجوده وعلى هذا اذا اعتبر الممكن الراجح وجوده الموجود بهذا الرجحان من غير حاجة الى غيره
حتى ينسد باب اثبات الصانع ينحانا ناشيا من ذاته وبالاولوية الذاتية فان كان داخلا في الواجب
فلا ممكن موجود بالاولوية الذاتية وان كان داخلا في الممكن فقد بطل القسمة العقلية بحسب الاحتمال
العقلي اذ هو داخل في الوجود وليس بواجب وليس داخلا تحت حد الممكن اذ هو اذا اعتبر ذاته بذاته ليس
مما لا يجب وجوده والحاصل ان هذا الممكن داخل في الوجود فيه خواص الواجب من انه لا علة له و
لا حاجة له الى غيره وانه منتف عنه خواص الممكن كما قال بعد من ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته
فوجوده وعدمه كلاهما بعلة الى ان قال فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره
او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما
لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما
ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت ماهيته يكفي لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف وان كان لا يكفي فيه وجود
ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء اخر غير ذاته لا بد منه فهو علته
فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة فهذه العبارات كالنص في ان
الواجب ما يكفي ذاته في وجوده وان الممكن ما لا يكفي ذاته في وجوده ولا واسطة بينهما بطريق
الاولوية الذاتية لانها داخلة في شق الواجب وفي ان حقيقة الوجوب هي الكفاية في الوجود وحقيقة
الامكان هي عدم الكفاية فيه ولذا ما توجه الشيخ الى ابطال الاولوية الذاتية وان المحقق الطوسي قال لا
يتصور الاولوية الذاتية ولذا قال في الاولوية الغيرية ان هذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما
ان يقع وقد وجب عن السبب او بعده لم يجب بل هو في حد عدم الكفاية حتى يترتب عليه قوله بعد فيعود
الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف وبالجملة ما لم يتخلف عن ذاته الوجود بذاته ومن حيث
ذاته فهو الواجب وما تخلف عن ذاته الوجود واحتاج في وجوده الى غيره فهو الممكن ولا واسطة
بينهما حتى لا بد من ابطالها وظهر ايضا من قوله وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما
لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره انه لا بد في كل ممكن حصل من غيره من تخلل عدم
صريح في ظرف من ظروف الواقع متعال عن الزمان ثم بعد ما حققت ان الواجب لا يحتاج في وجود

الى الغير والمكن ما هو محتاج في وجوده الى الغير والواسطة اعني الوجود بالاولوية الذاتية غير معقولة
وغير متصورة فقد قيل ان لهم ههنا مطلبان احدهما ان الذات لا يكون منشاء للاولوية والمراد انها
لم تكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية لا يكفي في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان الرجحان
بحسب نفس الامر لا الرجحان بالنظر الى الذات فقط اذ مجرد هذا الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين
بديهة في ظهر انه لا يجوز ان يجتمع الرجحانان فعند طريان رجحان الطرف المرجوح رجحانا واقعيا
يزول رجحان الطرف الراجح فيجوز زوال ما بالذات اي بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا يابى
عن زواله هذا لان المقتضي لا بد ان يابى عن زوال المقتضى اذا كان تاما كما هو المفروض ولا يخفى
ان ما ذكره هذا القائل في تصحيح اصل الاستدلال فهو كذلك واما تحرير دعواهم بهذين المطلبين
فلا ظهور له ولا طايل تحته بعد ملاحظة ما قررنا ثم ان السيد السند اخذ الاولوية الذاتية بوجه آخر و
هو انه كما ان الواجب بوجوديته لانه واجب من غير ان يكون الذات علة للوجوب والوجوب علة
للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود كما هو راي المحققين كذلك يقول الخصم الممكن موجود لان
الوجود اولى واليق بالنسبة اليه من العدم في نفس الامر من غير ان يكون علية واقتضاء فلا يبطل هذا
الاحتمال بالدلايل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية بحسب الظاهر وان كان ممكنا بادنى عناية
اذ يمكن ان يقال الذات لما كانت كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مصححة لها في نقول ان امتنع المرجوح نظرا الى
الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليها لزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنه و تخلف
ما يكفي الشيء في وقوعه من ذلك الشيء مثل تخلف المقتضى عن المقتضي بل تخلف المقتضى عن المقتضي
انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى وقس عليه سائر الدلايل
وهذا يشيد ما قررنا سابقا من ان الاقتضاء والكفاية متساويان هذا وقد يتوهم انه يمكن اثبات الواجب
من غير الاستعانة بنفي الاولوية الناشية عن الذات بان يقال لا يخ اما ان تحقق فيما بين الموجودات
موجود هو عين الوجود القايم بالنفس اولا فعلى الاول يلزم ثبوت الواجب تعالى لان هذا الموجود
بحيث يكون اذا التفت اليه من غير النظر الى غيره يكون موجودا ولا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه وعلى الثاني فنسبة مفهوم الوجود اليه نسبة العوارض وكل مفهوم يكون عرضيا لمفهوم
لا بد ان يكون عروضه معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل والا لكان في ايتلاف المراد من خواص الذاتي
انها لا يعلل حتى انهم عرفوا الذاتي بهذا والعرضي بخلافه وسيجيء في بحث الجبر ما يحققه واثبات كون

وجود الواجب عين ذاته مبني على ان العلة اما الذات او غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود
لا بد ان يكون متقدما بالوجود على ما هو المقرر في اثبات عينية وجود الواجب فتعين ان يكون غير
الذات وننقل الكلام اليه اما انه عين الوجود القايم بالنفس او غيره فيدور او يتسلسل او ينتهي الى
الوجود القايم بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وبهذا الدليل يلزم وجود الواجب
مع كون حقيقته عين الوجود القايم بذاته ويمكن ايضا بدون الاستعانة بنفي الاولوية المذكورة
اثبات الواجب بان يقال ان كان في ما بين الموجودات موجود يقتضي الوجود بذاته اي ذاته كافية
في وجوده بلا حاجة الى غيره على ما مر في تحرير كلام السيد السند من تساوق الاقتضاء والكفاية فهو الواجب
الوجود لذاته وان لم يكن فيها موجود كذلك اصلا بل كلها محتاج في وجوده الى غيره فننقل الكلام اليه
وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى الواجب الوجود لذاته وهذا اظهر وايضا يمكن بمقدمة ان
العرضي معلل وان مفيد وجود الشيء لا يكون نفسه نفي الاولوية الذاتية بان يقال لا شك ان الوجود
عرضي للممكنات فيكون معللا بعلة اما الذات وهو باطل لما تقرر ان الشيء لا يكون علة لوجوده
واما غيرها فلا يكفي الاولوية الذاتية هذا ثم انه قد استدل على بطلان هذه الاولوية ايضا
بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا
فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع ويرد عليه
انا لا نسلم انه اذا صار ذلك الطرف اولى بالسبب يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول
ما بالذات بالغير وهو ممتنع لان الحق هو ان طرو ما بالغير لا يزيل ما بالذات كحسن الكذب
بسبب الحاجة بحيث لا يزيل قبحه الذاتي بل كلاهما باق وقد يتعارضا حتى حصل المرجح فههنا لا
يلزم زوال ما بالذات بالغير حتى يكون ممتنعا ثم انه اعترض عليه ايضا اما اولا فبان قيل المفروض
هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون
ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع
والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها
بواسطة معلولها فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه

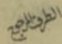
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على
ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب
وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا
اجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدا
لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة
اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون
الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت
فيه الى غيره اصلا ولا يخفى ان بناء هذا الاعتراض اولا على هذا الدليل المشهور باختيار الشق
الاول ومنع لزوم الامتناع الذاتي المقابل للامكان الذاتي وهذا انما يتوجه لو اراد المستدل
بامكان الطرف المقابل الامكان بحسب نفس الامر اما لو اراد الامكان بالنظر الى ذات الممكن فقط
من غير النظر الى غيره فلا يتوجه هكذا قيل وفيه انه ما اراد المستدل الا الامكان والامتناع و
الوجوب المخرج من القسمة الحقيقية باقتضاء الذات الوجود او العدم او عدمه بالنظر الى ذاته
ولا شك ان الذات اذا اقتضى الذات الاولوية الاولوية الوجود كان الذات مقتضيا للوجود
فكان واجبا لذاته اذ مقتضى المقتضى مقتضى لذلك المقتضى الاول فلا شك داخل في
الواجب لذاته ولا شك ان هذه القسمة مبنية على ما في نفس الامر وبحسبه فالقول بانه لعل
المجيب يتوصل الى هذا الجواب لان التحقيق عنده ان هذا التقسيم اعني ما يكون الذات مقتضيا
للرجحان والرجحان مقتضيا لوجوب الوجود على تقدير الوقوع داخل في الواجب دون الممكن
لا يخفى سخافته ويؤيد ما قررنا ما قيل ان في قول المجيب ان ما قيل من ان الواجب الخ تكلف ولا حاجة
اليه فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستقلا بما
للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم وذلك لان الاقتضاء واللزوم لا فرق بينهما في كونه
بواسطة او بغير واسطة وقد قيل انه كان في التوجيه الاول تكلفا من حيث تخصيص الغير بما لا
يكون مستندا الى الذات فكذا في هذا التوجيه ايضا تكلف من حيث تخصيص عدم الالتفات
بعدم الالتفات على وجه لا يكون الغير جزءا للملزوم واجيب بانه ليس في هذا التخصيص
تكلف لانه مما يتبادر الى اللفظ دون الاول ولا يخفى سخافة هذا الجواب وان الفرق بينهما

بالتبادر وعدمه لحكم محض ولا فرق بين تخصيص الغير بما لا يكون مستندا الى الذات او بين تخصيص
الذات بكونه وحده مستقلا بما الى الذات للوجود الا في التعبير والعبارة ولا امتناع في توجيه الاول
بالثاني فهذا التامل كما ادعاه البعض يظهر مما قررنا من ان المستدل جرى في الاستدلال على التقسيم
على ما هو المصطلح الخارج من القسمة الحقيقية بحسب نفس الامر فان الذات اذا لوحظ بما هو ذات
بخصوصيته الذاتية فجميع ما يلزمه سواء بواسطة او بغير واسطة فهو مقتضى ذاته فالاعتراض من اصله
ساقط اذ ما هو مقتضى الرجحان وهو مقتضى الذات اذ مقتضى مقتضى الشيء هو مقتضاه فهو مقتضى
ذاته وداخل تحت الواجب لذاته وهذا هو محض الجواب بتقرير اوجز وما في البين تطويل بلا
طائل اذ ما هو مذكور في الجواب هو حاصل ما ذكره السائل بقوله فان قلت هذا ثم اعترض على
هذا الدليل ثانيا بان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب في حد ذاته اولى واقتضى
ذاته المسبب مع قطع النظر عن وقوعه او لاولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى به
زمان او لعله اذ لا بد من احتياجهما الى سبب في المنع وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفي امكان
وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات لانا نمنع امكان وقوع سبب الممكن فانه
كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى الموجودات المستندة اليها جاز ان
يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم علة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم
المعلول كما ان اجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او
ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدمه وذلك السبب فلا يكون مستندا الى الذات
وحدها فالمقدر خلافه وانت قد عرفت فساد زوال الاولوية المستندة الى الذات بطريان او
الطرف الآخر المستند الى السبب وكلاهما باق فعلى تقدير التسليم يرد هذا المنع ويرد عليه كفاية
امكان وقوع السبب ومنع امكان وقوع سبب الممتنع بتجويز كون علة الممكن ممتنعا فلزوم امتناع
الطرف المرجوح ووجوب طرف الراجح ولزوم زوال ما بالذات اعني الامكان الذاتي فهذا المنع مدفوع
اذ المتاخر انما هو بالنظر الى العلة مع بقاء امكانه الذاتي بالنظر الى ذاته كما مر سابقا ان وجوب وجود
المعلول انما هو بالنظر الى الواجب مع امكانه الذاتي بالنظر الى ذاته وكذا امتناع المعلول بالنظر
الى امتناع العلة مع بقاء امكانه الذاتي بالنظر الى ذاته ويرد ايضا ما قيل ان هذا الجواب في التحقيق
تسليم للاعتراض وتغيير للدليل لان حاصل الاعتراض منع لزوم امكان مرجوحية الطرف الاولى به

على ان ما هو سبب انما يجعل سببا اولى اذا كان واقعا ولعله لا يقع بل يكون ممتنعا فلا يلزم ما هو
المحذور والمجيب لا يثبت تلك المقدمة الممنوعة بل يسلم المنع ويدعي محذورا آخر وهو توقف اولوية
الطرف الراجح على عدم وقوع سبب الطرف المرجوح اذ على تقدير وقوعه يكون الاولى هو الطرف
المرجوح وحاصل الجواب الاول اثبات تلك المقدمة الممنوعة فلا [illegible] فالاولى ان يجاب بان الطرف
المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته
جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان
مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول
ما كان مقتضى لذات الممكن هف ولا يخفى انه يرد عليه ما يرد على اصل الدليل من انه [illegible] ان ما بالغير
لا يزيل ما بالذات ويرد عليه ايضا مثل ما اورد على الدليل السابق الذي كان مخترع البعض على
خلاف هذا الدليل المشهور بين القوم لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه واما اذا كان
مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح
راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلوب بل يجمعه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب
الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات
الممكن اولوية ذلك الطرف الاولى على سبيل الاولوية يعني ان يكون ذلك الطرف اولى
بالنظر الى الممكن وان لم يبق اولى وكذا اولوية ذلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز
زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات بجواز مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما تكفي في وقوع احد
الطرفين تكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به بالنظر
الى ذاته فلا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية
انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى تامل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا
مما اخترعه هذا البعض واورد على هذا الايراد بانه على تقدير عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح
نظرا الى ذات الممكن كانت الذات مقتضيا لعدم هذا السبب اقتضاء بطريق الوجوب دون
الاولوية ويكون وقوعه ممتنعا بالنظر الى الذات فان قيل لم لا يجوز اقتضاء عدم سبب الطرف المرجوح
لعدم وقوع الطرف المرجوح بطريق الاولوية فيكون اقتضاء الذات لهذا العدم ايضا بطريق الاولوية

وكلامه في هذا الاقتضاء انه بطريق الاولوية لا في اقتضاء الذات عدم السبب المذكور قلت لعدم
السبب اعتباران احدهما انه سبب نقيض السبب وثانيهما انه عدم السبب مطلقا بالنسبة الى عدم
السبب المفروض فبالاعتبار الاول وان جوز العقل تخلف عدم السبب عنه اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم
يجب لم يقع لكن بالاعتبار الثاني لا يجوز اذ لا يجوز وقوع المسبب بدون السبب مطلقا والحق فرضنا
الكلام في السبب مطلقا ومعلوم انه اذا امتنع جميع اسباب الشيء نظرا الى شيء كالذات فيما نحن فيه
امتنع ذلك الشيء نظرا اليه ايضا بالبديهة ثم ايد ثانيا بان مراد المجيب من عدم السبب عدم سبب
من حيث انه سبب بالفعل فظهر توقف وقوع الطرف الراجح على عدمه ولا يتوجه انه جاز اقتضاء
السبب الطرف المرجوح على سبيل الاولوية لجواز وقوع السبب مع وقوع هذا الطرف الراجح فلم يتوقف
وقوع هذا الطرف على عدم سبب الطرف الآخر والظاهر ان مراد المجيب هو ما ذكره هذا المورد على
الايراد ان المورد حمل الاقتضاء في كلام المجيب في الموضعين على الاقتضاء بطريق الاولوية حتى يكون
اقتضاء ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح بطريق الاولوية والا لم يستقم ايراده وبالجملة قد عرفت
فساد حمل الاقتضاء الذي هو بمعنى الكفاية على الاولوية بدون الايجاب كما فصل سابقا فظهر
فساد ايراده رأسا ثم انه قد قيل على قوله وهذا الوجه قريب المأخذ جدا مما اخترعه ان المقام اللائق
لبيان هذا الكلام عند قول المخترع واستدل عليه بانه لو تحقق الى آخر الدليل المشهور بعد ذكر الدليل
المخترع ثم التعرض له في هذا المقام لا بد له من نكتة ولعل النكتة فيه التنبيه على ان الجواب الذي
ذكره المخترع بقوله فالاولى ان يجاب يجعل الاستدلال المشهور راجعا الى الدليل الذي اخترعه
وبيان ذلك ان مراد الفرق على ان يعتبر امكان الطرف المرجوح وعدم امكانه في الدليل المشهور
بحسب نفس الامر كما هو المتبادر ولذا ذكر فيه حديث سبب المرجوح وجعل المحذور فيه تخلف المقتضى
عن المقتضي التام بحسب نفس الامر والا لو جعل المحذور التخلف نظرا الى الذات لم يكن ذكر السبب
محتاجا اليه وفي الدليل المخترع بحسب النظر الى الذات كما هو مصرح به فاذا جعل المحذور جواز التخلف
نظرا الى الذات كما هو مقتضى جواب المخترع لم يبق فرق معتد به بين الدليلين وبما قررنا ظهر
ان الجواب الاولى مثل جواب السيد يكون جوابا بتغيير الدليل لان المقدمة الممنوعة لزوم امكان
مرجوحية الطرف الاولى بحسب نفس الامر والذي بينه المخترع لزوم امكان مرجوحيته نظرا
الى الذات وبما ذكرنا يظهر وجه آخر لعدم تعرض السيد لدفع الاعتراض الاول من الدليل المشهور
بما ذكرنا سابقا هذا كلام القائل ولا يخفى انه على ما قرره كما هو الحق يكون جواب المخترع الذي

جعله اولى محذورنا بما قررنا لا بما في جواب السيد حيث ذكره ايضا بعده انه بذلك يندفع
ايضا ما قيل من انه يجوز يكون الذات سببا لا ستيجاب الاولوية لا سببا الوجوبها فلا يمتنع زوالها
وبيانه ان الكلام في الاولوية الحاصلة للممكن بنظر الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها في
لوجوبها فالمقصود من نفي هذه الاولوية دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير
احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية لاحد طرفيه من غيره فلا يتعلق
به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق فيدونه محتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال
بوجوده على وجود الصانع انتهى ثم انه قد قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته
لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان
يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع لتوقف وقوع
الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه
الراجح على الآخر لذاته فرضنا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون الرجحان كافيا وايضا ذلك
الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب به الممكن
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح
احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد معه في الزمان الآخر لم
يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان الاولوية لاحد طرفي الممكن لا
يكفي في وقوعه فلا يضر بنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم
جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا ينهدم
الاستدلال بامكانه على اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود واورد عليه اما اولا فعلى قوله وان لم
يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا بانه لقائل ان يقول
ان المهية كما تقتضي اولوية الطرف الراجح تقتضي اولوية عدم سبب الطرف المرجوح فلا يتوقف
وقوع الطرف الراجح على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ويرد على قوله
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج
وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه
لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع ولا
يخفى ما في الايرادين اما في الاول فلان المهية اذا اقتضى اولوية الطرف الراجح واولوية عدم سبب



الطرف المرجوح بلا توقف على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه فاما ان يكون وجودها بهما قيل
او لا يقع بل يتوقف على امر آخر فان كان الاول فهو الواجب لذاته لان الوجود كان شيئا تخلف
عن ذاته لانا لا نعني بالواجب الوجود لذاته الا ما اذا اعتبر بذاته مع قطع النظر عن غيره يكون
موجودا لذاته من غير تخلف الوجود عنه ومن خواصه الغنا وعدم الحاجة وبالجملة ما كان
ذاته كافيا في وجوده سواء كان وجوده مقتضى ذاته او مع مقتضى مقتضى ذاته لان مقتضى
المقتضى مقتضى ولا نعني بالاقتضاء الا الكفاية ولا بالوجوب لذاته الا عدم التخلف وان
كان الثاني فهو الممكن وكان محتاجا الى غيره وكان في وجوده محتاجا الى غيره الذي هو الصانع
تعالى شانه بلا استدلال باب اثبات الصانع واما في الثاني فلان عدم بقاء الرجحان على تقدير
وقوع سبب الطرف المرجوح انما يلزم لو زال اما بالذات بسبب طرو ما بالغير وقد عرفت فساده و
ان رجحان الطرف الراجح لذاته لا ينافيه ولا يزيله رجحان الطرف المرجوح بسبب الغير الذي هو
سببه كما لا ينافي حسن الصدق الضار لذاته قبح العرضي الذي هو بسببه وصول الضرر ثم قد
قيل على قوله فلا يتوقف وقوع الراجح اه انه فيه بحث اما اولا فلانه ليس غرض المستدل هنا الا
اثبات الاحتياج الى امر خارج عن الذات مغاير للاولوية حتى لا يكون الاولوية كافية وقد ثبت
هذا بما ذكره واذا ثبت الاحتياج الى الغير وبالجملة ثبت الاحتياج الى المؤثر الموجود وهو غير الذات
وبه ثبت المطلوب وهذا بناء على ان الاحتياج الى الغير مطلقا كان موجبا للاحتياج الى المؤثر الموجود
كما سيأتي بل التقييد بالغير بما لا يكون مستندا الى الذات واما ثانيا فلانه لا شك ان عدم
السبب اي سبب المرجوح مطلقا مستلزم وموجب لعدم المرجوح اي لوقوع الراجح وح نقول لا يخ
اما ان يكون الذات كافية في اقتضاء عدم السبب ام لا وعلى الاول يكون الذات مستلزمة لوقوع
الراجح لان الذات ح مستلزمة لهذا العدم لما قررنا سابقا ان الكافي في وقوع شيء مستلزم له
والمستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء وعلى الثاني لا يخ اما ان يتوقف على امر غير مستند
الى الذات فثبت المطلوب وهو الاحتياج الى غير الذات والامور المستندة اليها اولا يتوقف الا على
الامور المستندة الى الذات هف واذا كانت مع تلك الامور كافية في هذا العدم يكون مستلزما
له ومستلزما لاستحالة انفكاك الجانب الراجح عن الذات فيكون داخلا في الواجب الذاتي كما مر
في كلام السيد واما ثالثا فعلى قوله ويرد على قوله اه بانه فيه نظر اما اولا فلان الكلام في هذا
المطلب بعد فرض ان الذات كافية في الاولوية والنزاع انما هو في ان الاولوية هل هي كافية في وقوع

الطرف الراجح اولا فلا يتوقف الاولوية على هذا الفرض بل على عدم السبب المذكور وعدم اجتماع
السبب المذكور للاولوية لا يدل على علية عدمه له وهو ظ واذا لم يتوقف الاولوية على عدم سبب
المرجوح مع توقف الطرف الراجح عليه يلزم عدم كفاية الاولوية في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا
فلان العلة الكافية قد يطلق ويراد بها ما لا يتوقف المعلول على امر خارج عنها سواء كان التوقف
بلا واسطة او بواسطة وقد مر نظير ذلك في بحث الوجوب فعلى تقدير تسليم ان الرجحان ايضا موقوف
على ذلك العدم وكان ذلك العدم علة تجيزه له يلزم عدم كفايته في وقوع الطرف الراجح واذا ثبت
عدم الكفاية يلزم الاحتياج الى امر خارج في الجملة ولو بالواسطة فيحتاج الى مؤثر موجود ويكون
اثبات الواجب لكن فيه ان هذا الكلام يجعل المطلب الثاني متضمنا للمطلب الاول والظاهر من كلامه
كما صرح به المستدل ان المطلب الثاني بعد التنزل عن ثبوت المطلب الاول وتسليم عدم ثبوته ولا يخفى
ما في كلام هذا القائل لان كلام المستدل هو انه على تقدير تسليم عدم تساوي نسبة الماهية الممكنة
الى الطرفين ورجحان احد الطرفين بالنسبة اليها رجحانا غير منته الى الوجوب بل الى الاولوية المستندة
الى الذات ووجد بهذه الاولوية فيكون باب اثبات الصانع مسدودا فيكون الاولوية الذاتية
مقتضية للوجود ولما كان الوجود لا بد له من مقتضي مع رفع المانع والا لم يتحقق ولما كان سبب
الطرف المرجوح مانعا من الوجود فلا بد من رفعه فان كان هذا الرفع مقتضى ذات الممكن بطريق
الاولوية فكان من جملة المقتضي له رفع المانع فلم يكن امرا خارجا عن ذات الممكن وكان الاستدلال
مخدوشا وكان غرضه باطلا غير ثابت واما قوله واذا ثبت الاحتياج الى الغير في الجملة ثبت الاحتياج
الى المؤثر الموجود وهو غير الذات فسخافته في غاية الظهور اذ ما ثبت الاحتياج الا الى الذات
اذ هو المقتضي لاولوية الطرف الراجح واولوية رفع سبب الطرف المرجوح فاين ثبوت احتياج الى
مؤثر موجود غير الذات وكذا سخافة قوله وهذا بناء على ان الاحتياج الى قوله بما لا يكون مستندا
الى الذات اذ عدم التقييد لا يدل على حقية المطلق باطلاقه مع ما في ما فهمه واصلح فهمه والملا كره
ثانيا فهو الذي قررناه اتفاقا وظاهر الورود بلا خدشة ويمكن تصحيح الاول ايضا بانه لما كان الكلام
في ان الاولوية والرجحان الناشية عن الذات هل يكفي في الوقوع ام لا فاقتضاء الذات لعدم سبب
المرجوح امر خارج عن اقتضاء الذات للاولوية والرجحان التي هي مقتضي للوقوع فالاولوية على
هذا لكون هي المقتضي فقط واقتضاء الذات لعدم سبب المرجوح الذي هو رفع المانع خارجا
عنه ولزم وحصل غرض المستدل بناء على ان علة احد الطرفين مانع من وقوع الطرف الاخر وعدم

المانع من جملة

المانع من جملة العلل كما ابداه قوله لا يدل على علية عدمه له فيما ذكره اولا في المقام الثاني بانه على انه لو سلم علية
لرجحان نفس الامر بناء على ان هذا السبب مانع من وجود الرجحان وعدم المانع مما يتوقف عليه المعلول
ولهذا اثبت احتياج الطرف الراجح على عدم السبب لكن لا يضرنا اذ الكلام في انه بعد تسليم كفاية الذات
في الرجحان باطلا لانه يحتاج الى عدم ذلك السبب لا يضر لزوم عدم كفاية الرجحان من كفاية الذات
في الرجحان غاية الامر ان المقدم امر باطل ولا يذهب عليك ان هذا الاستدلال وما رتب عليه وكلها
مبنية على ان انما به الموجود بالاولوية الذات وقد عرفت فساده ثم ان المورد اورد على قوله فرضنا وقوعه
معدوما تارة او بان الممكن بما يكون وجوده وعدمه جائزا بالنظر الى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه
اخرى فالدهر قد يمنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة والشفاء اخرى
محال استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما يلزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل
لا يجري في الامور الابدية فلا يثبت به الدعوى الكلية ولا يخفى عليك ان الممكن على ما خرج من القسمة المنفية
هو انه بالنظر الى ذاته كان الوجود والعدم نسبتهما اليه سواء واذا سلم ان احد الطرفين بالنظر الى ذاته
راجحا او اولى فذات الممكن من حيث ذاته كان الوجود مثلا راجحا بالنظر اليه مع قطع النظر الى
جميع ما سواه فان كان ممكنا جاز الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فرض وقوعه تارة وعدمه اخرى
بالنظر الى ذاته لا يلزم منه محال وان لزم بالنظر الى غيره كعدم المعلول الاول المستلزم لعدم الواجب
لذاته المحال على ما هو المشهور ايضا من ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه ولا عدمه محال من
حيث هو وبالنظر الى ذاته وان لزم بالنظر الى غيره وايضا الممكن ليس ذاته ابى بالنظر الى غيره و
علته فالوجود له من غيره فسواء جاز او لم يجز لم يلزم منه محال واما النقض بالزمان والامور الابدية
كالمباشر على ما ذكره المورد فانما لزم المحال من فرض عدمه بعد وجوده كفرض عدم المعلول بعد
وجوده والا فلا شك ان ليس الذاتي مقدم على ليس الخبري لان ما بالذات مقدم على ما بالغير بالنظر
الى ذاته كما هو المسلم عند الكل وان كان العالم ليس الذاتي وليس الخبري كلاهما ازلي ومعا عند
الحكماء مع قولهم بالحدوث الذاتي وتقدم ليس الذاتي على ليس الخبري بالنظر الى ذات عالم الامكان
ومنشاء غلطهم في هذا الراي غفلتهم عن ان ظرف الوجود والعدم لا ينحصر في الزمان اذ وجوده سبحانه
ليس ظرفه الزمان بل ظرفه متعال عن الزمان فما هو ظرفه هو ظرف عدم العالم وظرف عدم الزمان ولا
يلزم من فرض عدم الزمان قبل وجود الزمان قبلية هذا الظرف ليس بزمان بل هو الدهر الذي هو نسبة
المتغير الى الثابت لا الزمان الذي هو نسبة المتغير الى المتغير وكلا الظرفين من ظروف الواقع لا

بمجرد الاعتبار وكان العالم حادثا بالحدوث الدهرى الواقعى وكان الله ولم يكن معه شىء فى الواقع
لا بمجرد الاعتبار وهذا هو الحدوث الواقع بالاجماع من ارباب الشرايع الواردة فى النواميس الالهية
والكتب السماوية قيل ويمكن الجواب بتغيير الدليل فى الشق الثانى بان يقال وان لم يجب فرضنا عدمه وقوعه
مع تلك الاولوية فان كان عدم الوقوع بلا سبب لزم ترجح المرجوح بلا سبب هذا خلف وان كان مع
سبب فعدم هذا السبب مما يحتاج اليه الطرف الراجح فلم يكن بالرجحان كافيا قال وعلى ما قررنا لا يتوجه
السؤال الذى اورد بقوله انه على تقدير وقوع الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان اه لان الكلام بعد
فرض وقوع الرجحان واما السؤال الذى اورد بقوله لقايل ان يقول فهو متوجه ويندفع بالجواب الذى
قررناه هذا كلامه وليت شعرى ما خيال هذا القايل اذ المورد ما اورد الا ان الممكن لا يكون الا
ما يكون وجوده وعدمه جايزا بالنظر الى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى واسند المحال
الى وجوده وعدمه يعنى ان ما كان جايزا بالنظر الى ذاته لا يلزم ان يكون جايز الوقوع والمحال انما
نشا الا من فرض الوقوع واللاوقوع لا على سبيل الاجتماع بل ناش منهما اجتماعا وانفرادا بل نشا
من التجاوز من محض الجواز بالنظر الى الذات الى تحقق ايهما كان فتغيير الشق الثانى من الدليل
الى فرض عدم وقوعه مع تلك الاولوية فقط لا فائدة فيه فى دفع الايراد اصلا ثم قال هذا القايل
ان قول المورد وايضا لا يجرى فى المعلولات الانية موجود فى بعض النسخ وتوجيهه ان المعلول
الانى لما امتنع وجوده فى آنين فاذا فرض وجوده فى آن وعدمه فى آن آخر فيقول الخصم عدمه
فى ذلك الآن لانه يمتنع وجوده فيه فلا يكون وجوده فى آن وعدمه فى آن آخر ترجيحا بلا مرجح
فانما يلزم ذلك لو جاز وقوعه فى الآن الآخر ويمكن ان يق عدمه فى آن بعد وجوده فى آن
وان كان ممتنعا فلا يطلب المرجح لكن يطلب ترجيح كون هذا الآن ظرفا للوجود مع تساوى
نسبة الآنين الى ذاته فان قلت لعل الذات يقتضى اولوية وجوده فى هذا الآن دون غيره
قلت لخصوص الآن ح مدخل فيه فلا يكفى الاولوية لكن هذا النقض لا يلايم تقرير المستدل
ويمكن ان يق المقصود بالذات من نفى الاولوية او نفى كفايتها امكان اثبات الصانع فاذا ثبت
ان بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون امر مغاير لذاتها ثبت المط فان قلت لعل الموجود
الاول هو الامر الانى وينتهى سلسلة الموجودات الممكنة اليه وهو يوجد بمحض الاولوية وقد
عرفت جوازه قلت الامر الانى لا يمكن ان يوجد بمحض الاولوية والا لكان الاولوية كافية فى
وجوده فيكون مستلزمة لوجوده وقد كان المفروض ان الذات كافية فى الاولوية فيكون مستلزمة

لهابنا على ما قررنا ان الكافى فى وجود الشى مستلزم لوقوعه والمستلزم للمستلزم للشى مستلزم له
فالذات مستلزمة لوجودها فلا يجوز زوال الوجود عنها وايضا العلة الاولى لا بد ان يكون ازليا
والا لكانت فى وجودها وعدمها متساوى نسبة الذات الى جميع الازمنة ترجيحا بلا مرجح على انه يلزم انعدام
العلة الفاعلية حين وجود معلولها ويمكن بيان المطلب بوجه اخر وهو ان الرجحان الذى يقع به
الطرف الراجح لا بد وان يكون بحسب نفس الامر اذ لا يمكن تحقق الشى بدونه ان يكون وقوعه راجحا
على العدم ووقوعه فى نفس الامر فلو كان كافيا فى وقوع الطرف الراجح لا يجوز تخلف ذلك الطرف
عنه فكان وجوبا لا رجحانا والا لزم وقوع الطرف الاخر فيلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس
الامر وقد عرفت استحالته واما ان الذات لعلها يقتضى ذلك الرجحان على سبيل الاولوية دون
الوجوب فلم يلزم ان يكون الذات داخلة فى الواجب بالذات وان يكون الرجحان وجوبا
نعم عرفت جوابه فهذا كلام هذا القايل فى هذا المقام ولا باس به الا فى قوله فيلزم اجتماع الرجحانين
وقد عرفت استحالته اذ كان احدهما ذاتيا والاخر غيريا كالصدق والفساد فلا استحالة فى اجتماعهما
فى نفس الامر فهنا بحث هو ان الشى وهو انه لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات
الممكن الذى يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى
مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يق من ان سبب العدم عدم لان انعدام
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا
مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشى حتى يكون عدمه مستندة الى عدم علته بل يجوز
ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة فى ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل
ان يكون الوجود اثرا للعدم وما اورد عليه اولا بانه لقايل ان يقول مثل هذا يجرى على تقدير
التساوى ايضا فان مقتضى التساوى هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح
عدم السبب المذكور فان تمسك فى دفعه بدعوى الضرورة فى ان المحتاج الى غيره فى الوجود
لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية فى كل معلول بخلاف غيرها
من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذا الدعوى
ايضا بان يق اذا ثبت الاحتياج الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة
فان قلت بديهة العقل انما حكم بذلك فى متساوى الطرفين دون ما وجوده اولى قلت

ان تحولت الى اجوز ثم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي ايضا لا بد لذلك
من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه اذا كان فاعلا له لزم تجويز تاثير المعلوم في الموجود
وان لم يكن فاعلا له لم يكن له فاعل لان فاعله لا يكون الا ان يكون فاعلا له كما سيأتي ثم كون الوجود
عين الواجب فيلزم استغناؤه لكن المحتاج الى الغير في الوجود من المؤثر الموجود في نفيه تقدح في
اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق فقوله لما جوز ثم اه مندفع بان غرض
المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك
المقدمات التي لولاها لم يمكن الاثبات على تقدير التساوي ايضا وثانيا ان قوله فلا يجوز ان
الممكن المفروض ليس معلولا للشيء مدفوع لانه كيف لا يكون معلولا للشيء وقد فرض توقفه على
عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له وكانه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا
لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول للعدم فيكون عدمه مستندا الى وجود
ثم لا حاجة الى ذلك كلا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفي ان يقال
يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم
الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة المعدوم عدم علة الوجود اما لجميع اجزائها او لبعضها
لما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم
لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجوز يكون استناد
عدم المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود
المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة له ولو سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه اذ
يكفي فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر ولا يخفى
ان حاصل ايراده ما اورده اولا ليس الا ان ما اورده القائل على الدليل المبني على تسليم جواز
رجحان احد الطرفين على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب وارد على الدليل المبني على التساوي
بدون التسليم المذكور وما صحح الثاني لفتح باب اثبات الصانع يصحح الاول ايضا بلا تفاوت
فتخصيص الايراد بالاول مع عمومه من القائل تحكم بحت ولا يخفى شيئا فسره اذ ليس في كلام القائل
اداة التخصيص اصلا الا ذكره عقيبه بلا فصل وهذا لا يدل على التخصيص وكونه واردا على دليل
التساوي لا يضر وروده على دليل التخصيص والمبني على التسليم لو سلم كون ايراده عليه فقط بناء
على تقريره بلفظ سبب الطرف المرجوح ولم يقيده بقوله مثلا حتى يفيد التعميم فلا ضير من هذا

الوجه عليه

الوجه عليه اذ التخصيص ههنا بعيد نظير من صورة التساوي من باب مفهوم اللقب وهو ساقط اتفاقا
فقوله نعم لما جوز ثم اه مندفع وكون غرض المستدل ما ذكره وبه يتم دليله امر خارج عن مفاد
عبارته في الاستدلال وليس الايراد الا عليه وايضا كون الممكن لما كان ليسا في ذاته ليسا بالنظر الى
غيره ولا وجود له من نفسه اذ لا شك ان له ماهية ووجودا لانه ان كان عين الوجود فكان وجوده
موجودا بنفسه ذاته كالواجب تعالى شأنه على ما هو رأي هؤلاء المحققين وان كان له ماهية وراء
الوجود فالوجود ان كان من نفس ماهيته بلا مداخلة الغير كالواجب على رأي الاشعرية المحكوم بالبطلان
عند هؤلاء فعلى تقدير تسليمه لا يكون ممكنا وبالجملة الواجب هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده
بلا حاجة الى غيره والممكن ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده الا بالغير كما مر من تقسيم الشيخ في الشفاء واذا
انضم الى ذلك ان الماهية لا توجد بنفسه والممكن لا يكون الا ذا ماهية لزم ان وجود الماهية الممكنة
لا يكون مستفادا الا من غيره سواء كان بالنسبة الى ماهيته راجحا او مساويا وبالنسبة العدم اليها
فكان الممكن محتاجا الى مفيض الوجود ولا يكون الا موجودا وبهذا كان اثبات الصانع وهذا
هو الحق وحاصل مقصود المورد ولكن خارج عن مفاد عبارة المستدل والقائل المورد عليه فلا
يكون ايرادا على القائل وقريب مما قررنا ما ذكره هذا القائل ثانيا ان هذا السؤال ليس مخصوصا
بالدليل الاول بل يرد على الدليل الثاني ايضا بان يقال يجوز ان يكون المرجح عدم امر ما من او عدم
سبب الطرف المرجوح او عدما ما آخر فلا يتوجه ما يقال من ان سبب العدم عدم وعدم العدم وجود
حتى يدفع بان العدم قد يكون اثر الموجود ويمكن دفعه عن كلا الدليلين بان مفيد الوجود
لا بد وان يكون موجودا لكن يبقى شيء وهو ان يقال هذا كاف في اثبات المط وباقي المقدمات
مستدرك ثم لا يخفى ان حاصل ما اورده ثانيا ليس الا ان عدم الطرف المرجوح ليس علته الا عدم
علة هذا العدم وعلة هذا العدم وسببه ليس الا العدم بالذات وبيانه ان الواجب عين الوجود
فلا يتصور غيره العدم اصلا والممكن ماهية عارية عن الوجود من حيث هو هو مع قطع النظر عن
الغير الذي يفيد وجوده فكان عدمه ليس امرا مستفادا الا من ذاته اللاّ بقعدمه السابق هو
الليس الذاتي الذي لا علة له والعدم اللاحق هو برفع علة وجوده وفي الحقيقة هو عوده الى
الليس الذاتي ففي الحقيقة العدم لا علة له في ذاته وهذا هو ما في خيال من يقول ان العدم ليس
معلولا للشيء فعلته رفع علة وجوده بجميع اجزائها او ببعض اجزائها الذي هو انتفاء انتفاء
المانع المقارن لوجود المانع فعلته عدم مستلزم لوجود من غير ان يكون العدم اثر الموجود

لكن المدعى مع هذا وهو اثبات الصانع باعتبار هذا الاستلزام حاصل وهذه المقدمة اعنى
كون العدم اثر الموجود باطلا وكلام القايل كان فاسدا واثبات الصانع كان باقيا مفتوحا وكان
ايضا الحاجة فى الاستدلال الى المقدمة الممنوعة التى هى ان ما بالعرض يزيل ما بالذات ثم قد قيل
فى رد ما اورده اولا بان فيه نظر اذ لا يمكن ان يبقى هذا على تقدير التساوى لما تقرر ان الامكان
بمعنى التساوى علة للافتقار الى المؤثر كما ظهر عليه من نظر الى الدليل الذى مر واما على تقدير
الاولوية فيمكن ان يبقى لعدم لا يفتقر الى مؤثر كيف لا والحال ان التساوى الذى هو علة للافتقار
الى المؤثر لم يتحقق هنا فكيف يكون معلولا اذ قد تقرر ان ليس له علة وراء التساوى والحاصل ان قولنا
المحتاج الى الغير لا بد له من مؤثر والحال ان هذا المؤثر لا بد ان يكون موجودا والثانى لازم من فرض كون
المحتاج وجودا والاول لازم من التساوى الذى فرض انه علة وغير لازم من مجرد كونه محتاجا الى الغير
فافترقا واما قوله وبهذا احكم الخ ففيه ان هذه التعريفات بعد نفى الاولوية ولا يخفى ما فيه لانه اذا لم
يجب بذلك الرجحان وفرضنا وقوعه معه تارة وعدمه معه تارة اخرى فمع ذلك الرجحان ويجوز
اذا لم يقع بل كان محتاجا الى الغير لكان علة احتياجه هو التساوى بالنسبة الى فرض الرجحان معه
فكان التساوى فى صورة التساوى بالنسبة الى الماهية فقط وهنا بالنسبة الى الماهية مع التساوى
الرجحان وكان الماهية مع الرجحان متساوى النسبة بالنسبة الى الوقوع واللاوقوع اعنى الوجود و
العدم فالاول ايضا لازم من التساوى الذى فرض انه علته اعنى تساوى الماهية مع الرجحان لا الماهية
فقط وغير لازم من مجرد كونه محتاجا الى الغير فلم يفترقا وان اثبت للاولوية على تقدير الرجحان
حكم التساوى وثبت نفى الاولوية على التقديرين فلا قصور فى التعريفات المذكورة بقوله
وبهذا احكم الخ والقصور هو ما قررناه ثم قال هذا القايل فى بيان ما اورده المورد ثانيا ان قوله
ثم لا حاجة الى ذلك اى الى التمام ان وجود الممكن المفروض معلول للعدم ولا يحتاج الى وجود
اصلا حتى يلزم ان يكون ذلك العدم فاعلا مؤثرا فيه وهذا مع انه خلاف ما سيجى من ان الحكم
لا يكون الا عدما محالا لما تلقاه القايل بالقبول هنا حيث قال انما المستحيل ان يكون الموجود
اثر العدم ولا الى قوله ولا استحالة فى ان يكون العدم اثر الوجود لما سيجى بيان استحالته
ثم لما لم يكن فى قوله بل يكفى ان يبقى دخل فى شى من مقدمات المستدل اشار الى تفصيل المنع
فى قوله والتحقيق الخ والحاصل ان علة العدم انما يكون وجودا اذا كان العدم الثانى غير وارد
على عدم آخر واذا كان علة العدم انتفاء المانع وذلك انه عدم وارد على عدم ومستلزم للوجود فعلى

تقدير ان يكون عدم علة العدم علة الوجود يكون العلة عدم انتفاء المانع وهو
اما نفس انتفاء المانع او ملزومه فلا وجود هنا حتى يتصور ان يستند اليه وجود الممكن
المفروض لا يقال لا يمكن كفاية عدم المانع فى وجوده ضرورة انه لا بد من مؤثر موجود لكل ما من ان
كل محتاج الى غيره فى الوجود لا بد له من مؤثر موجود لانا نقول هذا دليل آخر لا يحتاج فيه الى
الاستعانة بكون عدم العدم وجودا وكون عدم العلة علة لعدم المعلول ثم اورد على نفسه
ان هذا اى هذا الجواب الذى ذكرته مبنى على القول بجواز كون العدم اثر الوجود كما كان
جواب القايل مبنيا عليه ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه فى المقدمة الاخرى وهى امتناع كون الوجود
اثر العدم لان علة الوجود على هذا الفرض منحصرة فى عدم انتفاء انتفاء المانع فيكون فاعلا مؤثرا
لان غير الفاعل لا يكون تاما فيلزم جواز تاثير العدم فى الوجود ولا يخفى جريان الجواب الثانى الذى
ذكره هنا فيه والقول بان وجود المانع مقارن لعدم العلة وليس علة مبنى اما على ان العلة
حقيقة هى عدم مجموع علة الوجود حتى يكون انتفاء انتفاء المانع ايضا ليس علة حقيقية بل العلة
تحقق فى ضمنه مقارن له او ان العلة حقيقة هنا هى انتفاء انتفاء المانع لكنه عين الوجود
وبهذا يظهر جواب آخر عن نقض القايل وما يقال وهو منع كون عدم العدم هو عين الوجود و السند
ظاهر هذا ثم ان القايل لم يلتفت الى كون الرجحان علة للوجود فيلزم ان يكون عدمه علة العدم تنبيها
على ان من قال بالاولوية الذاتية لا يقول بعليتها ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه الى ان
الذات يوجد من غير علة وتاثير وما وقع من لفظ الاقتضاء والتاثير فانما هو على سبيل المسامحة على
انه لو سلم العلية لا يفيد لان ما لزم منه لا يكليته عدم عدم الرجحان اعنى وجود الرجحان فلا
يلزم الاحتياج الى امر خارج فهذا ما ذكره القايل فى مقام البيان ولا بأس به مع اشتماله على الرفع
والغموض ولا يخفى ما فى المورد بيان القايل بل حكم بعدم الحاجة الى المقدمة القائلة بان العدم
لا يكون اثر الوجود وظهر ان الحق ان الوجود لا يكون الا اثر الوجود وان العدم فى ذاته لا علة له
كما فى الاعدام الازلية والليسية الذاتية واما العدم اللاحق فعلته رفع علة الوجود فمعنى الظاهر
ليس له عدم الا عدم علة الوجود فليس علة العدم الا العدم لو كان معلولا وفى الحقيقة لا علية
ولا معلولية فيه بل معناه رفع علة الوجود هذا ثم انه كما لا يكفى الاولوية الذاتية لا يكفى الاولوية
الخارجية ايضا فى وقوع احد طرفى الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضنا لا يجعل الطرف المقابل
بحيث فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما قررنا فى ابطال الاولوية

وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا فان الممكن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه مجرد
تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد معه
في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح فح يثبت ما ادعيناه من ان لا يكفي
الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام الى تلك الاولوية
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل واورد على قوله فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم
وقوعه معها اخرى ان فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة وهي انه بعد تسليم جواز وقوعه
تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشئ
من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الاوقات امتنع تخصيص احدهما بالوجود
والاخر بالعدم من دون مرجح اخر فالمحال انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون
محالا ولا يلزم منه استحالة انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان يقتضي احد الطرفين اتم من ارتفاعه
بالكلية ومن ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب
الطرف المقابل وايضا يمكن ان يق ان العلة كما يقتضي رجحان احد الطرفين يقتضي رجحان وقوعه
في جميع اوقات الرجحان على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح اخر ويكون معنى
الاقتضاء كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى العلة لا بمعنى الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشئة من العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك
الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل الوجوبات لانقطاع
الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الاخيرة بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى
الكلية ولا يخفى جريان مثل هذا الوجه الثاني في الاولوية الذاتية ايضا وقد وجه الزيادة التي
ادعاها هذا المورد التي اختصت تلك الزيادة بالاولوية الخارجية بان الامتناع المذكور لو كان
مستندا الى الرجحان المستند الى الذات والذات كافية فيه يكون الامتناع مستندا الى الذات
ايضا مع ان الكلام بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدم وقوعه تارة اخرى بالنظر الى ذات الممكن
واما هنا فاللازم انما هو كون الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان ويرد على
قوله وايضا يمكن ان يق انه ان الكلام في احتياج وقوعه في بعض الاوقات دون بعض الى مرجح اخر
يرجح بعض الوقت بوقوع الممكن فيه على بعض اخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح المفروض ولولا في

الاحتياج

الاحتياج الى وقوعه في جميع الوقت دون البعض فقط الى مرجح يرجح جميع الوقت للوقوع دون
البعض فقط واجيب عن هذا المورد بانه يمكن ان يقال انه وجه اخر لبيان عدم جواز وقوعه تارة
وعدمه اخرى بعد الوجهين بان العلة اقتضت رجحان وقوعه في جميع الوقت على وقوعه تارة و
عدمه اخرى فوقوعه تارة وعدمه وقوعه اخرى وان كان ممكنا نظرا الى ذات الممكن والى الرجحان
الناشئ عن العلة للطرف الراجح لكنه ممتنع نظرا الى هذا الرجحان الاخر اي رجحان وقوعه في جميع
الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى ثم ايضا وجه ومن قوله ويكون معنى الاقتضاء انه بانه جواب
سؤال وارد على المقام وهو انه لا شك انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان الذي يكون بحسب نفس
الامر والا لزم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وهو مح ولما كان ذات العلة كافية مقتضية
لذلك الرجحان فينتهي الى حد الوجوب فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان لعله بطريق الرجحان
دون الوجوب وبين قوله وهذا الوجه بانه اشارة الى عدم جريانه في العلل الاتية على نحو ما ذكر
فيها ذلك في الاولوية الذاتية هذا ما هو الدائر في هذا المقام ولا يخفى انا لا نفهم من الوجوب والامتناع
والامكان الا اقتضاء الوجود او العدم او لا اقتضاءهما ولا نفهم من الاقتضاء الا الكفاية وعدم التخلف
والا فالتعريف الممتنع بمعنى المحال بما لا يجوز وجوده وتعريف الجواز اعني الامكان بما لم يمتنع مثلا
او بما لا يجب في لا يمتنع دوري لا فايدة فيه اصلا على ما مر فعلى هذا نقول في الاولوية الذاتية انه
اذا كان الواجب لذاته ما اذا اعتبر بذاته يجب وجوده اي بملاحظة ذاته مع قطع النظر عن غيره
بالكلية لا يتخلف عنه الوجود وبذاته كافية في وجوده بلا حاجة الى غيره اصلا والممكن ما اذا
اعتبر بذاته لم يجب له الوجود ويتخلف عنه ويحتاج الى غيره في الوجود فعلى تقدير تحقق الاولوية
الذاتية اي يقتضي الذات رجحان الوجود حتى يكون الوجود اولى بالنظر اليه من العدم مثلا
فاما ان يكون هذا الرجحان كافيا في وجوده من غير حاجة الى غير هذا الرجحان الذي هو مقتضى
الذات فيكون هذا الوجود مقتضى مقتضى الذات ومقتضى المقتضى للذات مقتضى الذات و
قد عرفت ان لا معنى للاقتضاء الا الكفاية وعدم التخلف بلا حاجة الى الغير سواء كان هذه
الاولوية الذاتية بطريق الاولوية وهكذا او بطريق الوجوب اذ قد عرفت معنى الوجوب وان هذه
العبارات الفاظ متغايرة نشأت منها مغالطات لفظية دارت على الالسن فان كان كافيا
فيكون واجبا لا ممكنا هف ولا مع هذا الرجحان يتخلف عنه الوجود وغير كاف في وجوده و
يحتاج الى غيره فالاولوية الذاتية لا يكون موجودا فقط وثبت الحاجة الى واجب قطعا للتسلسل

ونقول في الاولوية الخارجية ان كان الرجحان الحاصل من العلة كافيا في وجود المعلول في جميع اوقات
حصول هذا الرجحان ولا يتخلف عنه فهو الوجوب الحاصل من العلة وان لم يكن كافيا فيه ويتخلف
الوجود عنه بمجرده لا يوجد فهو الذي لا يحيل الطرف الآخر على ما افاده المحقق الطوسي اذ مع تخلف
الوجود عنه وتحقق العدم لا يتم به مطلقا اذ هو لا يكفي لتحقق الوجود فلا بد له من مرجح يكفي لتحقق
الوجود وعدم التخلف وهكذا الى ما لا يتخلف الوجود عنه قطعا وهو الوجوب وعلى هذا التقرير لا يرد
شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها المورد ويمكن ايضا تقرير الدليل بوجه اقرب الى التقرير المورد
عليه الايرادات بان يقال في الشق الثاني واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية
فرضنا وقوعه في جميع اوقات الرجحان بعبارة وعدم وقوعه فيه بعبارة اخرى لان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وقوعه وعدم وقوعه محال فان كان وقوعه فيها لمجرد هذا الرجحان وبمجرد تلك الاولوية
فكان واجبا بها لانها كانت مقتضية للوجود لا نعني بالاقتضاء الا عدم التخلف ووجود الكفاية
وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد معه فيه فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح بان كان كافيا
فيه فكان مقتضيا له وهذا ما ادعيناه والا بل يصير اولى نقلنا الكلام الى تلك الاولوية حتى ينتهي الى
الوجوب في الكفاية والاقتضاء له قطعا وعلى هذا ظهر اندفاع الايرادات الموردة على بطلان
الاولويتين وقد مر دفع النقض بالعلل الآتية مفصلا ثم ان هذا المورد اورد على قوله لئلا يلزم
التسلسل ان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب احتياج الطرف الراجح على فرض وقوعه في
بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح آخر على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض دون
بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا وكلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء
آخر يزيد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا اعتبارية ولئن
سلم فبطلانه ممنوع لانها غير مرتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف
بعض آحادها على بعض والاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل انه لو كفى في
الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين
او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدمة الاولى وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية
لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظاهر ولا يخفى ان الظاهر ورود هذا الايراد على التقرير المشهور
وما ارتضاه وجعله اولى من ترك ذكر التسلسل فهو الاقرار بالحق الصريح ونطق بالواقع الصحيح شاذا

لاعتضاد

لاعتضاد ما قررناه من ترك ذكر الوقت والترديد بوقت دون وقت بل الترديد بين وقوعه تارة
وعدم وقوعه تارة اخرى في جميع اوقات الرجحان من العلة الخارجية على وفق ما قررناه ونسلك
بالكفاية التي هي بمعنى الاقتضاء التي هي مناط الوجوب فالوجوب منشاؤها وقد توهم من قال انه لعل
ان يقول المعترض كفاية المرجح الاولي في وجوده في جميع الزمان والاحتياج الى مرجح آخر لوجوده في
بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفي في وقوعه في جميع الوقت وفي البعض في ضمن الجميع ولا يكفي في
وقوعه في البعض فقط وبعبارة اخرى المعترض كفاية المرجح الاول في اصل الوجود به ولعل الاحتياج
الى مرجح آخر لتخصيص بعض الوقت في كونه ظرف الوجود مع وجود المرجح الاول في كل الوقت فبنى
توهمه على التقرير المشهور وقال ما قال والا فلا ايراد على ما حملنا عليه كلامه والله المستعان هذا آخر
الكلام في المطلب الاول والثاني اعني بطلان الاولوية الذاتية والغيرية **المطلب الثالث** في بيان
الوجوب السابق واللاحق اعلم ان وجوب وجود الممكن الحاصل من علته الخارجية هو الوجوب
السابق ووجوب عدمه الحاصل من عدم علته هو الامتناع السابق وكلاهما بالغير وامكانه
لازم لماهيته ولا يجوز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب المحال
واذا وجد الممكن او عدم فالجهة بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر اذا اعتبر مع الوجود
وهذا يسمى بالوجوب اللاحق وامتناع آخر اذا اعتبر مع العدم وهذا يسمى بالامتناع اللاحق و
هذا هو الضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن هو
معدوم يمتنع وجوده ويجب عدمه بشرط كونه معدوما ولا يخلو عن هذا الوجوب اللاحق والامتناع
اللاحق قضية فعلية فان كل قضية فعلية جهتها الضرورة بشرط المحمول فان كانت موجبة فجهتها
الوجوب اللاحق وان كانت سالبة فجهتها الامتناع اللاحق وههنا بحثان **الاول** انه قد قيل كيف
يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تبين فيما
سبق ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب على الوجود
سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع
الا في زمان فليس الوجوب مع العدم فلا اجتماع **الثاني** انه قد قيل ايضا انه كيف يجوز اتصاف
الممكن حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية اعني الوجوب السابق حال العلة قبل وجود المعلول
واجيب ايضا منه بالجواب السابق وحاصل الجواب على ما هو التحقيق ان الصفات السابقة على
الوجود الخارجي كالوجوب بالعلة والامكان وغيرهما على ما يقع الممكن فوجب فوجد كلها صفات

للموجود الخارجي اعني الممكن الموجود فيه فهو الذي امكن اي له حالة هي نسبة وجوده الى ماهيته من
حيث هي هي لا تقتضيه ولا عدمه وكذا له حالة هي وجوبه بالنسبة الى علته ولا اتصاف له بهما فيه
قبل وجوده اصلا اذ قبله نفي محض وعدم صرف هذا في الخارج واما في العقل والذهن فللعقل
تحليل الممكن الموجود والممكن المعدوم المتخيل الى ماهية ووجود تحليلا ذهنيا على القول بالوجود
الذهني ثم يكونان امرين موجودين في الذهن متصفا احدهما بالآخر اتصافا ذهنيا لا خارجيا
بكون الصفة والموصوف كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف كما في الاول ايضا الا انه كان
الصفة فيه موجودة بالعرض لا بالذات واما ما ذكر من ان تقدم الوجوب على الوجود ذاتيا
وتقدم العدم على الوجود فبالزمان وليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع فغايته ان هذا التقدم الذاتي يكون تقدم العلة التامة على المعلول فاما ان هذا
التقدم واقعيا اي في الواقع ونفس الامر واما بمحض الاعتبار كما يقول الشيخ انه بمجرد الاصالة والفرعية او كما
يقول المتأخرون والدال على الشيء انه بمجرد الاولوية في الوجود فان كان الاول فكان في الواقع
العلة موجودة ثم وصل الوجود منها الى المعلول وفاض منه فكان في الواقع الذي هو ظرف وجود
العلة قبل وجود المعلول وكان فيه عدم المعلول مع وجود العلة وان لم يكن ظرف الزمان لان ظرفية
الواقع ليست منحصرة في ظرفية الزمان اذ هو ظرف وجوده سبحانه مع انه ليس هو الزمان فتقدم العدم
على الوجود ليس منحصرا في الزمان ويجيء لهذا زيادة بيان وان كان الثاني فيكون تسميته بالتقدم
بمجرد الاسم ومبني على القول بازلية العالم وعدم الفرق بين الزمان والدهر ثم ان وجوب الوجود في
القضايا الفعلية بالوجوب اللاحق في الممكنات يقابله جواز العدم ولا ينافي الامكان الذاتي بل
الممكنات مع هذا الوجوب باق على طبيعة امكانه الذاتي كما في الوجوب السابق وليس وجوبها بلازم
لماهية الممكنات واما في الواجب فالقضية الفعلية في شانه فلا شك انه لا يقابله جواز العدم وما ذكره
المحقق الطوسي من ان وجوب الفعليات يقابله جواز العدم وليس بلازم فرد عليه بان قولنا الواجب
له انه موجود قضية فعلية ولا يخرج فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقابله
جواز العدم فيمكن الجواب عنه بانه لما كان كلامه في الممكنات المعلولة التي لا يكفي فيها الاولوية الخارجية
ولها وجوب سابق ووجوب لاحق لا يخرج عنه قضية فعلية والامكان لازم فقوله وجوب الفعليات
يقابله جواز العدم بعد هذه المذكورات كالنص على ان المراد بالوجوب الوجوب اللاحق في الممكنات
لا الواجب ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد انه يقابله جواز العدم في الجملة كما في الممكنات مع بقائه او وجوب

على عموم

على عموم الاحتمالية في الوجوب اللاحق ولا اول الطرق والانسب والاليق بعبارته كما فهمه المحقق الشريف
وغيره ان يحمل المراد على ان يقابله جواز العدم انه يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا الاعم من وجوب الوجود ووجوب العدم المراد من الوجوب اللاحق سابقا حتى لا يحمل منه قضية فعلية
الجامعة وسلبية عامة حتى يشمل الوجوب اللاحق والامتناع اللاحق جميعا فمراد المجيب الثاني على هذا
القول الملازم لا يرد هنا على التوجيه الذي مر من الجواب عن النقض بالواجب بان مقابلة الوجوب السابق
للعدم في الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده انتقض بالواجب ووجوب العدم
وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود الممكنات يرجع الى توجيه المجيب الاول في الجواب لانا نقول
المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقابله جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله والمعتبر وجوب الا ان عبارة المقابلة مخصوصة نوع
في القضية طبيعية او تحتاج الى الثاني ونقول انه لا يرجع الى توجيههم فيه لان الوجوب اللاحق باق
على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا يبحث في العلوم عن الطبيعة والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد
القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في قول المحقق الطوسي ثم العدم قد يعرض لنفسه وقوله
الوجوب شامل للذاتي الى غيرهما من الشايع الذي لا يحصى وقد صرح الشيخ في الشفا بان مسائل
العلوم الحكمية قد تكون جزئية نعم لا تكون شخصية ولا يخفى ان العدم قد يعرض لنفسه يصلح مثالا
للطبيعية والجزئية ايضا واما الثاني فلا يصلح الا للطبيعية وقد اشار بلفظ الصورة الى ان افراد
ان القضايا المستعملة يكون كلية بحسب الحقيقة وما وقع في صورة الطبيعية او الجزئية فلا بد من تاويله
مثلا يصدق على كل فرد من العدم ان طبيعته قد تعرض لنفسه وكذا يصدق على كل فرد ان بعضا
منه قد يعرض لنفسه وعلى ما نقل عن الشيخ لا حاجة الى التاويل في الجزئية وقد قيل ايضا لاجل عدم البناء
على الاشعار المذكور بانه يمكن ان يقال المراد بجواز العدم كما يقتضيه سوق كلامه عدم الفعليات اي
عدم النسبة الفعلية سواء كانت ايجابية او سلبية فيتناول الوجوب المذكور وجوب العدم ولا
يحتاج ايضا ان يجعل الوجوب المذكور مخصوصا بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة وان جعل
الجواز بمعنى الامكان الخاص حتى يكون المعنى جواز الوجود والعدم واحدهما باعتبار وجوب العدم
والآخر باعتبار وجوب الوجود فيخرج ينبغي ان لا يذكر العدم او يذكر الوجود ايضا هذا ما ذكر
وقيل في توجيه هذه العبارة المنقولة ولا جدوى فيه الا تطويل الكلام **المطلب الرابع** في بيان
الامكان الاستعدادي اعلم ان تحقيقه مبني على مقدمات **الاولى** ان المحقق الطوسي ذكر ان

الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فلزمها الايخ عن الحركة والسكون
واما تناهي جزئياتها فلان وجودها بلا تناهي ح التطبيق ولو صف كل حادث الا طاقين التسلسلتين
ويجب زيادة المضعف احدهما من حيث هو كذلك على المضعف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد
فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الابها ثبت حدوثها فاجاب عن ادلة المتكلمين بان
الحدوث فاخص بوقت اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة
متغيرة والعلية لا تستدعي الزمان وقدمه وذكر ان الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على
امتناعه وادلة وجوده مدخولة واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وذكر
ان وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب في ذكر سابقا ان لا قديم سوى الله كما يا الحق ولا يفتقر الحادث
الى المادة والمدة والا لزم التسلسل والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او الاستناد
اليه والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل والحدوث الذاتي يتحقق
وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل التقييد و
عدمه والغرض من هذا النقل ان الموجود لما انحصر بالضرورة في الواجب الوجود لذاته والممكن
الوجود لذاته والممكن بالوجود لما لم يكن له وجود من ذاته ويصل اليه الوجود من الواجب لذاته و
ذاته خال من الوجود حتى يصل اليه فقبل الوصول عار عن الوجود وليس له الا ليس الذاتي وليس
هذا الوصول الا حالة وافقية وليس في ظرف الزمان اذ الزمان ايضا من الممكنات وله هذه الحالة
ايضا لامكانه فهي هذه الحالة الواقعية للممكن عدم قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل و
البعد وليس بزمان بل قبلية بالذات لا بالزمان كالقبلية والبعدية التي في اجزاء الزمان لا كما
في الزمانيات التي ما فيه التقدم فيه نفس الزمان اذ كل تقدم وتأخر لا بد فيه مما فيه التقدم الا في
التقدم بالذات الذي هو القسم السادس من اقسام التقدم فظرف هذا التقدم الذاتي الذي
لعدم الممكن على وجوده لذاته ولامكانه هو الحد بان يسمى دهرا الذي هو نسبة المتغير الى
الثابت كما ان الزمان نسبة المتغير الى المتغير ولما لم يكن الدهر امتدادا فليس فيه جزء دون جزء
كالزمان فليس له امتداد ولا مقدار كالزمان كان موجودا ولا موهوما فاذا حصل للممكن وجود فيه
فقد حدث فيه الوجود بعد العدم حقيقة وهذا هو الحدوث الذاتي اللازم للامكان الذاتي
واخص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله وهذا الذي قررناه هو مبنى ما نقلنا من هذا المحقق نور
الله مضجعه انه مطابق للشريعة الحقة سيما ما ورد من اهل البيت خصوصا من اخبار الامام الضامن علي بن

موسى الرضا عليه التحية والسلام وظهر مما قررنا ان الامكان الذاتي مانع من ازلية وجود الممكن
ومستلزم لسبق العدم الواقعي الدهري على وجوده الذي هو الحدوث الذاتي اعني مسبوقية وجوده
بعدمه في الواقع لا ما يقوله المتأولة المتعصبة لاقوال الفلاسفة من اعتبار سبق العدم بالنظر الى
ذات الممكن على الوجود اللاحق له بالنظر الى الواجب اللذين هما معا في الواقع ومعا في الازلية بلا تقدم
اصلا في الواقع بل هما معا ازليان ومختلفان في الملاحظة بالنظر الى الذات والى الغير وسموه
تقدما تقريبا له الى لفظ الحدوث ومعناه لغة **المقصد الثانية** ان الواجب سبحانه وتعالى
شانه وعظم برهانه لما كان ذاته خيرا محضا وخيرا محضا لا يقتضي الا اكمل الخيرات واتمها واشملها
اذ خلق بعض ما يمكن من الخلقة واهمال البعض ليس خيرا فاقتضى منها ما هو اقتضى بما يمكن من الخيرات
واتمها واشملها سيما ما يشتمل على بدايع الصنع مثل خلق ما هو اشرف جميع المخلوقات في الكمال
كالنفس الناطقة الكاملة الواصلة الى مرتبة حق اليقين وعين اليقين والى مرتبة قاب قوسين
او ادنى من نطفة ذات صورة نوعية عديمة الشعور ومادة كثيفة وتسعة بتربيتها من اطوار شتى
الى وصولها الى تلك المرتبة العليا التي هي اعلى مراتب الممكنات القابلة للفيض اللايقة بقوله تبارك
احسن الخالقين فاقتضى ذاته سبحانه ما هو اكمل واتم واشمل في بقعة الامكان وهو هذا النظام
الاعلى الذي لا بد فيه من خلق روحانيات مجردة واصول جسمانية دائمة جعلها متحركة بحركات مختلفة
ليحدث بها اوضاع مختلفة مقتضية لامور مختلفة وبعضها ساكنة قابلة للتهيؤ بسبب الاوضاع
المختلفة لامور ساعة حادثة في اجزاء المقدار الحادث للحركات الصادرة من الاصول الدائمة المتحركة
ليحدث بهذه الاسباب انواعا شتى من الممكنات القابلة لفيض الوجود الخير حتى لا يبقى شيء في بقعة
الامكان الذي يكون قابلا للفيض الوجود الا ويصل اليه الفيض من جناب الفياض الذي لا بخل
فيه اصلا وما اكتفى سبحانه بخلق الروحانيات الخيرات المحضة ولا بخلق الدائميات التي هي اصول
الكائنات من السماويات والارضيات من الافلاك والعناصر حتى بقي سائر الحوادث الزمانية
الواقعة في متن الزمان الممتد التي اقتضى الحكمة الالهية وقضاؤه ايجادها بتوسط الاوضاع الحادثة
في الزمان من الحركات المختلفة الواقعة في السماويات والاستعداد والتهيؤ الحادثة في الارضيات و
العنصريات التي هي سنة الله التي لن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلا وهي قضاؤه وقدره الحتم وقد ذكره
بطلميوس في رسالة ثمرة الكلمات بقوله النجوم منك ومنها اي من التهيؤ والاستعداد الذي هو منك
ومن الاوضاع الساعة من السماويات فلذا جعل سبحانه الافلاك والكواكب متحركة بالادوار مختلفة

وجعلها آلة مع التهيؤ من الاوضاع اسبابا لايجاد سائر الحوادث الواقعة في امتداد الزمان وهي
المتغيرات الزمانية التي ظرفها الزمان حتى كمل هذا النظام وما بقي في بقعة الامكان شيء قابل للفيض في الوجود
الا و وصل اليه هذا الخير **المقدمة الثالثة** ان الزمان والحركة والجسم اعني المسافة مشتركة في
انها قابلة للقسمة الى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى وليس للزمان جزء اول فكل ما وقع في الزمان
و وجد فيه فله سابق من اجزاء الزمان والا لزم للزمان جزء اول وكل قطعة من الزمان فهو قابل القسمة
الى غير نهاية فقطعة من الزمان الذي من نوح الى الآن قابل للقسمة الى غير النهاية مع انه مسبوق بالعدم
الزماني وليس له جزء اول وكذا الاوضاع فليس وضع فلكي الا وقبله وضع آخر فليس شيء من الحوادث
الزمانية المتغيرة الواقعة في الزمان الا وقبله وضع آخر و وجوده موقوف على انقضاء الوضع السابق
عليه وليس قبول الوجود حالة وتهيؤ واستعداد الا وقبله حالة وتهيؤ واستعداد على وفق الوضع
السابق عليه ولا بد ان ينقرض الوضع السابق وينعدم التهيؤ السابق حتى يوجد هذا الحادث الزماني
و وجوده موقوف على هذا الانقراض وهذا الانعدام حتى يوجد وبعد هذه المقدمات الثلث نقول
ممكنات عالم الامكان قسمان المبدعات والمكونات فاما المبدعات فليس فيها الا الامكان الذاتي و
ليس فيها الامكان الاستعدادي وبيانه ان المبدعات هي العالم العلوي واصول عالم الكون والفساد
اما العالم العلوي فقد عرفت انه صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد وتجلى
لها فاشرقت وطالعها فتلألأت والقى في هويتها مثاله فاظهر منها افعاله وخلق الانسان ذا نفس
ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد
فقد شاركت السبع الشداد واما اصول عالم الكون والفساد فهي السموات والارضون على ما قال
سبحانه بديع السموات والارض وذلك لان الزمان ما حدث الا عن حركة فانه بحسبها فما لم يحدث
حركة وجسم لم يكن زمان فالمجردات الصرفة والافلاك المتحركة حول الارض لما فطرت بحركتها الزمان
متقدمة بوجودها على الزمان وليست موجودة في الزمان حتى يكون الزمان ظرفا لوجودها وكذا
نفس الزمان والحركة وقد عرفت ان لوجودها ناظر فاسمى ظروف الواقع وراء الزمان كالدهر كان للوجود
الواجب ظرفا وراء الزمان فهذه الامور ليست مسبوقة بالمدة وليست مسبوقة بالمادة ايضا فعلى المجردات
فظاهرة واما الجسمانيات فلان نفس الجسم انما هو جسم بالصورة الشريكة لعلة الهيولى وليس
للهيولى وجود قبل وجود الجسم حتى يكون الجسم بوجوده مسبوقة بالمادة فالهيولى على تقدير القول
بالهيولى واما على تقدير بساطة الجسم فهو ظاهر فعلى اي تقدير فهذه الامور ليست مسبوقة بمادة ومدة

فهذه هي

فهذه هي المبدعات وليست فيها الا الامكان الذاتي المستلزم لسبق العدم الواقعي الذي في الدهر الا في الزمان
الذي هو الحدوث الذاتي المعبر بالوجود بعد العدم واما المكونات وهي الموجودة في الزمان التي
هو ظرف وجودها كسائر الحوادث اليومية والامور الكائنة في الزمان ففيها الامكان الاستعدادي
وهو عبارة كما قيل عن التهيؤ للكمال لتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع و
قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او
القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد
المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما
لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم لحدوث بعض
الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف
كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان
الذاتي ولانه قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قايم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قايم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم
بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء ومهيئة اياه لافاضة الفاعل
وجود الحوادث فيه كالصورة والعرض او معدا كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق
له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاد الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان
الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء قال المحقق الشريف ومنهم من فصل الكلام في الاستعداد
وقال اذا كان لمحل من شانه ان يحل فيه صورة او عرض موانع تمنع من حصول ذلك الحال فيه او
شرايط يتوقف ذلك الحصول عليها فمع ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرايط يحصل
في ذلك المحل كيفية مهيئة له لوجود ذلك الحال فيه فتلك الكيفية تسمى استعدادا والقبول اللازم
لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا والقرب والبعد اضافتان عارضتان لذلك الاستعداد
الذي هو من مقولة الكيف ولا بد للاستعداد من مادة لانه تدريجي ينتقل من الضعف الى القوة و
من البعد الى القرب وكل تدريجي حادث وكل حادث لا بد له من مادة وكل مادي مركب فلا استعداد
الا في المركبات والشارح القديم لقول المحقق الطوسي انه يعدم ويوجد المركبات جعله تمثيلا
لا حصرا انما حمله على انه جعل الاستعداد سببا ولا لغير المركبات وما ذكرناه اوفق لما قالوه هذا كلامه قدس
سره والشارح الجديد للمتن ايضا حمله على التمثيل لا الحصر معللا بان الحكماء وان نفوا ان الامكان

الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيطلره واورد عليه ان ما يبطله
المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم
الاستدلال به على ان ليس هذا القيد للحصر اذ الحوادث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج
الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر
على مذهب الحكماء ثم اذ النفس مادي بالمعنى المراد هنا وليس بمركب فالصواب ان يقال لم يرد الحصر لثبوت
الاستعداد في البسايط كالنفوس وبسايط الصور والاعراض ولا يخفى ما في كلام هذا المورد اما اولا
فلان ايراد الشك الجديد ليس الا على السيد بان حمل كلام المصنف المنكر للمادة على ما قالوه اعنى مثبتي
المادة لا وجه له فكيف يكون اوفق واما ثانيا فلان كلامه ليس الا منع قوله ان كل حادث لا بد له
من مادة وكل مادي مركب على رأي المصنف فلا يثبت كلية فلا استعداد الا في المركبات حتى يثبت
ان الاستعداد مختص بالمركبات عنده فلا بد من حمله على التمثيل لا الحصر وليس كلامه في انه يلزم منه
اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة وبالجملة فليس كلامه الا المنع لا الاثبات مع انه حمله على
الاستدلال حيث قال فلا يتم الاستدلال به واما ثالثا فلانه قد اعترف بان النفس مادي بالمعنى المراد
هنا اي بمعنى ما له المادة اعم من ان يكون قايما بالمادة او متعلقا بها تنبيها بالحلول فيها وانما كان هذا
المعنى الاعم هو المراد هنا لان المراد بالمادي هنا ما له الاستعداد وكل حادث له الامكان الاستعدادي
عندهم والنفس حادثة لها استعداد قايم بالبدن وعلى هذا فقوله والصواب ان يقال يكون خطاء
لان ما ذكره انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله للمركبات ان الامكان الاستعدادي متعلق بالمركبات
بمعنى انه استعداد لها واما اذا كان المراد ان محلها ومعروضها المركبات فلا اذ الامكان الاستعدادي
انما يكون عارضا للموضوع اذا كان الحادث عرضا او للهيولى اذا كان صورة او للبدن اذا كان
نفسا وكل ذلك مركب فلو يجب العرض قيل ويمكن ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض
ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فالحصر غير مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان المورد
اكتفى بقوله كالنفوس لكان الاستدلال به على عدم ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين لقول المصنف
للمركبات وعند هذا ظهر ان ارجاع جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها على ما فعلوا محل مناقشة
فليتأمل ولا يخفى ما في هذا القول اذ النفس موضوع لاعراضها ومحل لاستعدادها من حيث انها
صورة نوعية للبدن ومادية بالمعنى المراد هنا ومن المركبات لا من حيث انها مجردة وبسيطة
ولذا كمالاتها الحادثة فيها ما دامت في البدن وبتوسط الآلات البدنية وبعد المفارقة تعرف

من تحصيل

من تحصيل الكمال وهي كما هي بلا زيادة كمال بعدها كالملائكة فلا دلالة له على عدم ارادة الحصر اصلا وعند
هذا ظهر فساد المناقشة التي اوردها على ارجاعهم جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها وتحته بلا مناقشة
ولا يبعد ان قوله فليتأمل اشارة الى ايراد هذين الايرادين على قوله وتعبيره بقوله يمكن ايضا اشارة اليه
والتحقيق هنا انه قد عرفت مما مر ان ما وجوده في ظرف الزمان ولا محالة يتقدمه جزء من الزمان ويتقدمه
جسم فلكي وعنصري ولا محالة يتقدمه وضع فلكي مسبوق بوضع اخر ويتقدمه حالة للجسم العنصري المسبوق
بحالة اخرى اعني الجسم الموضوع للحادث الذي يحدث ويوجد في هذا الجزء من الزمان المسبوق بالجزء
الاخر منه اذ لا جزء اول للزمان وان كان قطعه متناهية منه فهذه الحالة هي الامكان الاستعدادي وهي امر
موجود عرض او صورة او نفس موضوعه الجسم الذي عرض له هذه الحالة وهذا الجسم هو المادة سواء كان
هذا الجسم مركبا من الهيولى والصورة على ما هو رأي الحكماء او بسيطا على ما هو رأي المحقق الطوسي فعلى اي
رأي يكون الجسم مادة وما هو متعلق به مادي ويكون الامكان الاستعدادي الحاصل فيه لما هو مستعد له
والعوارض اللازمة للجسم بما هو جسم موجود في الخارج مع هذا الجسم هو المركب بهذا المعنى المراد هنا
ويكون قوله ويعلم ويوجد للمركبات على سبيل الحصر على ما تحقق وارتضاه السيد على جميع الآراء
لا على سبيل التمثيل كما فهمه الشارحان وارتضاه المحشيان ولا شك ان الظاهر من هذه العبارة الحصر
لا التمثيل ثم ان رفع هذا الامكان الاستعدادي عن الحوادث الموجودة في امتداد الزمان مستلزم لرفع
الامكان الذاتي اذ هذه الحوادث لا تنفك عن الامكان الاستعدادي وكما ان هذا الامكان الاستعدادي
مانع عن وجود هذه الحوادث في جميع الزمان ومستلزم لسبق العدم الزماني الواقع في امتداد الزمان
كذلك الامكان الذاتي مانع عن وجود الممكن وجودا ازليا ومستلزم لسبق العدم الواقعي الواقع
في الدهر المتخلل بين وجوده ووجود علته الواجب لذاته فهو المانع عن ازليته وهو علة تخلفه عن
الواجب بتخلل العدم لا النقص في علته الواجب لذاته التام الفاعلية فالتخلف انما نشأ من القابل
لا من الفاعل ومن المانع لا من المقتضي ويسمى هذا الامكان ايضا بالامكان الوقوعي والظاهر انه
لا اجل انه امر موجود واقع لا كالامكان الذاتي الاعتباري الغير الموجود واشتراك الامكان بينهما هل
هو على سبيل التواطي او على سبيل الاشتراك اللفظي والظاهر ان الاشتراك لفظي كما ارتضاه السيد
لا معنوي كما يوهمه عبارة البعض ونسبة الامكان الاستعدادي الى الامكان الذاتي شبيه بنسبة
الوجوب بالغير الى الامكان التي هي نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان
ضعفه فيه **المقصد السادس** في الحدوث والقدم والسبق ومقابله اعني التأخر والمعية وما

يتعلق بهما وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الحدوث والقدم قال المحقق الطوسي ان الوجود ان اخذ
غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث وبيانه ان القدم والحدوث صفتان للوجود واما للماهية
فانما يوصف بهما باعتبار اتصافها بوجودها او قد يوصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم
فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند
الجمهور وقال المحقق الشريف لا شك ان سبق العدم على الوجود سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو
المسمى بالسبق الزماني فاذا اريد بكون الوجود مسبوقا بالغير كونه مسبوقا بهذا السبق فلا بد ان يكون
مسبوقا بالعدم ايضا فالتعريفان للحادث متساويان اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا لان
القديم موجود وهو سابق عليه بذلك السبق وكذا كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم لما عرفت والتعريفان للقديم
ايضا متساويان وان اريد بكونه مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا كان التعريف الاول للحادث اعم لان المعلول
القديم ان ثبت كما ذهب اليه الفلاسفة كان حادثا بهذا المعنى الذي يسمى حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا
من موجده سبقا بالذات دون المعنى الثاني المسمى بالحدوث الزماني وكان التعريف الثاني للقديم
اعم من الاول وقيل ان الظاهر من كلام الشيخ ومن تبعه ومن حذا حذوه ان معنى الحدوث هو المسبوقية بالعدم
وتلك المسبوقية اما بالزمان وهو الحدوث الزماني واما بالذات لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي
وقال الشيخ فقد بان من هذا ومما سلف لنا انحصار واجب الوجود واحد بالعدد وبان ان ما
سواه اذا اعتبر كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن
كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود مستفيد الوجود عن
غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نيل الشيء بالقياس الى العلة الاولى مبدع
وليس ابداعه لما يوجد عنه ايجادا بعد العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا بعد العدم مطلقا فيما يحتمل
الشرح فلذلك هو الابداع المطلق والتاييس المطلق ليس تاييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد
وذلك الواحد محدثه اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه
القبل وعدم مع حدوثه فكان شيء هو الموصوف بانه قبله وليس الان فلم يكن تهيا ان يحدث شيء
الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل
البعد الذي ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له عن غيره

والاكان

وان كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان فكان معدوما قبل وجوده وموجودا
بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق
نفسه هذا كلامه هو الا ما هو في هذا المقام وههنا ابحاث **الاول** ان الحدوث الذاتي على راي
الشيخ وسائر الفلاسفة الذين هو منهم ان له ليس لا الليس الذاتي والايس الغيري كما هو المفهوم
من كلامه المنقول فان الحادث الذي هو ما سوى الاول بالحدوث الذاتي هو الموجود بعد ما لم
يكن موجودا باستحقاق نفسه فيكون عدمه وجوده باستحقاق نفسه الذي هو ما بالذات يعني
عدمه الاولي مقدما على وجوده المستند الى الواجب لذاته الذي هو اولي ايضا على رأيهم الذي
هو ما بالغير ويكون ما بالذات مقدما وقبل على ما بالغير الذي هو مؤخر وبعد اعني عدمه مقدم هذا
مقدم على وجوده هذا مع ان كليهما ازليان لان ما بالذات مقدم على ما بالغير والكلام في هذا
التقدم ولا شك ان هذا التقدم على تصريحهم تقدم بالذات اعني التقدم بالعلية فلو كان ما بالذات
علية بالنسبة الى ما بالغير لثبت هذا التقدم وليس كذلك لما في ذلك ان ارتفاع ما بالذات
مستلزم لارتفاع الذات لانه معلول لها لانها علة له وارتفاع الذات مستلزم لارتفاع ما بالغير
لانها علة قابلية له فلا علية بين ما بالذات وما بالغير اصلا فكيف له تقدم عليه مع ان كليهما
ازليان وليس الذاتي وايس الغيري احدهما بالنظر الى الذات والاخر بالنظر الى ذات الواجب
لا بتغاير وقاله اصلا من الازل والعالم الان كما كان بلا علية بينهما بل احدهما ثابت في عين حال
ثبوت الاخر فكيف يكون احدهما بعد الاخر بعدية بالذات التي هي عندهم بعدية بالعلية ولا علية
ههنا والظاهر ان كلام الشيخ ههنا انحطاط لطريق اشتراك لفظ الذات والحمل على التقدم بالذات الذي هو
القسم السادس الذي هم يكون له فيه محمل مع انه لو حمل كان مفسد الراي وما هو المتعارف من تفسير
الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالغير لا بالعدم كما نقله الشيخ فبناء على فساد معنى واشارة الى فساده و
اصطلاح بتقدير الامكان لا لما ذكره البعض من انه لما كان في مسبوقية الشيء بالعدم لو هم مدخلية عدم
الشيء في وجوده وذلك باطل يرجع ذلك الى مسبوقية وجود الشيء بامكان عدمه على ما يجيء وفيه من
التكلف ما لا يخفى على غيره والى ما ذكروا اراد والسبق في الموضعين مطلق السبق الشامل للذاتي والزماني
بمعنى القديم الزماني ان لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان والحادث الزماني ان يكون
وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات واما بالزمان لان القسم الاول لا يتصور اذ لا يمكن مدخلية
احد النقيضين في تحقق الاخر وذلك كلامه لا شك ان الامكان شرط المعلولية وقد صرح المحقق

الدورانی ٭ الانموذج انه لو کان الامکان من اجزاء العلة لما کان علة تامة بسیطة ولو کان الکلام
فی ان الممکن بعد امکانه هل له علة تامة بسیطة فهو ممکن فلا شک ان الامکان من متممات العلة التامة
ولیس الامکان الا عدم الاقتضاء وهو عدم ومما یتوقف علیه وجود الشیء اعنی المهیة وایضا قد
فصل الشیخ فی الاشارات وبین ان ما هو صادر عن العلة هو الوجود وکونه بعد العدم لا دخل له
فی الصدور وایضا لا شک ان انتفاء المانع من اجزاء علة الوجود وبعد هذا کله لا شک ان العدم
اعنی عدم الحادث الموجود بعد العدم من جملة علل وجوده ومما یتوقف علیه وجوده فقوله اذ لا
یکون مدخلیة احد النقیضین فی تحقق الاخر الخفی فساده وما المقصود فی لزوم مدخلیة عدم
الشیء فی وجوده وما قال الفارابی من ان افاضة الوجود من الممکن لا یمکن اذ یلزم مدخلیة العدم
فی الوجود فهو شیء اخر اذ مفیض الوجود لا یکون الا العاری عن العدم بالکلیة اما ان یکون
العدم شرطا فی افاضة الوجود من المفیض فلا ضیر فیه فانه ایضا الشیء اذا لم یکن عاریا عن الوجود
کیف یفیض علیه الوجود وکیف یقبل الوجود وکیف یکون مفاضا من المفیض وایضا ظهر
فساد قوله الا ان القسم الاول لا یتصور اذ لیس المعتبر فی الحدوث الزمانی الا سبق العدم مطلقا
لا السبق بالزمان فقط والا لزم عدم حدوث العالم مجردا زمانیا عند المحقق الطوسی وهو قایل
بحدوثه بعد العدم وانه لا یشترط فیه الزمان ولا الامکان الاستعدادی وقایلا بالحدوث الذاتی
لا بمعنی سبق الایس علی اللیس بالنظر الی ذات الممکن فظهر ان مراده به سبق العدم مطلق العدم
اعم من العدم الواقع فی امتداد الزمان ومن العدم الواقعی الواقع فی الدهر المتعالی عن الزمان و
الامتداد الزمانی الثانی ان الامور الموجودة فی الواقع فالواقع ظرف له وظرفیة الواقع لا ینحصر
فی ظرفیة الزمان لانه لا شک ان الواجب لذاته موجود وظرف وجوده لیس هو الزمان فقط بل
خارج عن الزمان قطعا فللواقع ظرف متعال عن الزمان الذی له امتداد ومقدار غیر قار الذات
فلیس له اجزاء وکم وجزء دون جزء وهو المسمی بالدهر علی ما هو المقرر من ان نسبة المتغیر الی المتغیر
هو الزمان ونسبة المتغیر الی الثابت هو الدهر فهو الظرف لغیر المتغیرات الواقعة فی الزمان کنفس
الزمان والجسم المتحرک الراسم لحرکته للزمان وغیرهما من الابداعیات المجردة وغیرها وهذا الدهر
هو الذی سماه المتکلمون زمانا موهوما ووصفوه بانه لیس فیه جزء دون جزء فلا یکون ذا کم وهذا هو
صفة الدهر الغیر المتکمم سموه بالزمان المتکمم والوقت المتقدر وهما … العدم التمییز ولذا قال
المحقق الطوسی واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله مع قوله وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب

تصریحا

تصریحا بسبق العدم الذی لا یجامع الوجود مطابقا لقوله کان الله ولم یکن معه شیء الذی هو صریح
فی ان عدم العالم الذی لا یجامع وجوده مقارن ومع مع وجوده سبحانه مع عدم زمان ووقت فظهر
ان الحدوث هو المسبوقیة بالعدم فان کان بالعدم العقلی فحدوث ذاتی وان کان بالعدم الواقعی
بلا تحقق امتداد واقعی فحدوث دهری او مع امتداد واقعی فحدوث زمانی فالزمانیات المتغیرة
الواقعة فی امتداد الزمان من الحوادث الیومیة والکاینة الفاسدة حادث زمانی والعالم بما هو
عالم والابداعیات من اصول الکاینات من السموات والارضین القائمة بها الحرکة الراسمة
للزمان حادث دهری وکلا الحادثین مسبوق بالعدم الواقعی الذی لا یجامع الوجود سبقا سمی
بالسبق الزمانی ولذا سمی کلاهما بالحادث الزمانی دهریا کان او زمانیا واما الحدوث الذاتی فالحادث
به یجامع وجوده عدمه اذ هو لیس بالنظر الی ذات الواجب لذاته ولیس بالنظر الی ذاته وکلاهما
فی عین المعیة والمقارنة بلا قبلیة وبعدیة کما ظهر من بیان فساد قول الشیخ فیه الثالث ان
عدم التمییز بین الزمان والدهر انما هو من اغلاط الوهم کما صرح به الشیخ فی التعلیقات ومن ان
الزمان وان فرض متناهیا مسبوقا بالعدم الزمانی مثل زمان نوح الی الآن فهو قابل للقسمة الی غیر النهایة
کالجسم والحرکة وان لیس له آن اول فتوهم ان لا تقدم لشیء علی الزمان والحرکة الا الله سبحانه کما قال الشیخ
فی الطبیعی وقد بینا ما علیه مفصلا فی شرح الاصول وفی غیره بتفصیل واف ومن اراد فلیرجع الی رسالتنا
فی الحدوث والقدم تجده وافیا فی هذا المرام هذا واما القدم والحدوث الاضافیان فیراد بالقدم
کون ما مضی من زمان وجود الشیء اکثر مما مضی من زمان وجود شیء اخر فیقال للاول بالنسبة الی الثانی
قدیم وللثانی بالنسبة الی الاول حادث فالعدم الذاتی اخص من الزمانی والزمانی من الاضافی فان
کل ما لیس مسبوقا بالغیر اصلا لیس مسبوقا بالعدم ولا عکس کما فی صفات الواجب وکل ما لیس مسبوقا
بالعدم فما مضی من زمان وجوده یکون اکثر بالنسبة الی ما حدث بعده ولا عکس کالاب فانه قدیم
بالنسبة الی الابن ولیس قدیما بالزمان والحدوث الاضافی اخص من الزمانی والزمانی من الذاتی
فان کل ما یکون زمان وجوده الماضی اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عکس فان الاب مثلا بالنسبة الی ابنه
فرد من افراد القدیم الاضافی ولیس فردا من افراد الحادث الاضافی مع انه حادث زمانی فوجدنا
فردا من افراد الحادث الزمانی لا یصدق علیه الحدوث الاضافی فان الاب اذا صدق علیه
الحدوث الاضافی فذلک انما یصدق اذا قیس الی ما قبله کابیه مثلا فهناک امران احدهما
الاب مضافا الی ما بعده وهو فرد من افراد القدیم الاضافی ولا یکون فردا من افراد الحادث

الاضافی والاخر کالاب مقیسا الی ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافی و لیس فردا من افراد القدیم
الاضافی والحاصل ان الاب من حیث انه اب لابنه قدیم اضافی ولیس حادثا اضافیا فالاب الماخوذ بتلک
الحیثیة هو مادة افتراق الحادث الزمانی من الحادث الاضافی وکل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغیر
ولا عکس فما ورد علی قوله ولا عکس فان الاب مقیسا الی ابنه اه انه اذا اخذ الاب من حیث الاضافة
الی ابنه مادة افتراق الحادث الزمانی عن الحادث الاضافی فلیکن القدیم الزمانی من حیث عدم
مقایسته الی الحادث مادة افتراق القدیم الزمانی عن القدیم الاضافی فیختل النسبة المذکورة بین
القدیمین ایضا ویصیر النسبة بالعموم من وجه والاولی ترک هذا التکلف وجعل النسبة بین الحادثین
المساواة فی الصدق فان کل حادث اضافی فهو حادث زمانی وکل حادث زمانی فهو حادث اضافی
بالنسبة الی القدیم الزمانی ورد علی قوله هذا المورد من ان الاولی ترک هذا التکلف بانه مشعر بان
ما ذکره صحیح ایضا لکنه مشتمل علی التکلف والصواب انه غیر صحیح اما اولا فلان الاب مقیسا الی ابنه وان
لم یکن فردا من الحادث الاضافی ای لیس حادثا اضافیا بالنسبة الیه لکنه حادث اضافی بالنسبة
الی ابیه فیصدق علیه الحادث الاضافی المطلق اذ لا شک ان المقصود بیان النسبة بین الحادث
الاضافی المطلق والحادث الزمانی لا بین الحادث الزمانی وفرد من الاضافی وفی المادة المذکورة
انما ینتفی فرد من الاضافی لا مطلقه واما ثانیا فلان الاب مقیسا الی ابنه کما انه لیس حادثا اضافیا
کذلک لیس حادثا زمانیا من تلک الحیثیة بل حدوثه انما کان من جهة مسبوقیته بالعدم واجیب
عن هذا الرد بان المقصود ان الاب الماخوذ بتلک الحیثیة مادة افتراق الاضافی بدون الزمانی
وان لم یکن الذات من حیث هی مادة الافتراق والتکلف من جهة ان المتعارف فی بیان النسب
بین المفهومات اعتبار الذوات المتباینة فی بیان الافتراق لا اعتبار امر فی احدها ماخوذا باعتبارین
وجعل مادة الافتراق هو ماخوذا باعتبار واحد والتکلف الذی ذکر اشارة الیه و یجیء مثله
فی کلام المحقق الطوسی والایرادان مندفعان اما الاول فلان بین القدم والحدوث الاضافیین
لما کان تقابل التضایف فلا یمکن اتصاف الموضوع الواحد بهما من حیثیة واحدة بل الموضوع ماخوذا
باحد الاعتبارین موضوع لاحدهما فقط وبالاعتبار الاخر موضوع للاخر فقط فالاب الماخوذ من حیث
هو موضوع لاحدهما وهو القدم لا یتصف بالمقابل الاخر اصلا واما الثانی فلان بین القدیم والحادث
الزمانی لما تحقق تقابل السلب والایجاب فالایجاب الماخوذ من حیث هو کذلک لما لم یکن فردا
للقدیم الزمانی کان فردا للحادث المقابل له لا محالة وهذا هو تحقیق ما ذکر اولا فی بیان القدم و

الحدوث الاضافیین ولما کان الکلام متعلقا ببیان الاصطلاح ولا فایدة فیه فایدة جلیلة طویناه علی غرة
وهو المستعان وعلیه التکلان انه هو الرحیم الرحمن **المسالة الثانیة** فی السبق ومقابله اعنی التاخر
والمعیة واقسام السبق ستة علی ما هو الحق **الاول** هو السبق بالعلیة وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثیر وقد
یسمی تلک علة تامة لاستجماعه لشرایط التاثیر وارتفاع موانعه **الثانی** السبق بالطبع وهو سبق ما سوی
من العلل الناقصة سواء کانت فاعلة او غیرها ثم اعلم ان الکلام فی تحقیق التقدم والتاخر اعنی السابقیة
والمسبوقیة والمعیة باقسامها لا یحقق حق التحقیق الا ببسط کلام ولا بد اولا من نقل کلام الشیخ فی الالهی
لانه فی قاطیغوریاس فانه فیه بنی علی الشهرة ونقل ما فی التعلیم الاول من غیر تحقیق بخلاف ما فی الالهی فانه
الکن علی تحقیق الحال وهو انه لما تکلمنا علی الامور التی تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحری ان
نتکلم فی الاشیاء التی تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ اولا بالتی تکون للوجود ومنها التقدم
والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر وان کان مقولا علی وجوه کثیرة فانها تکاد تجتمع علی سبیل التشکیک فی
شیء وهو ان یکون للمتقدم من حیث هو متقدم شیء لیس للمتاخر ویکون لا شیء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم
والمشهور عند الجمهور هو المتقدم فی المکان والزمان وکان المتقدم والقبل فی اشیاء لها ترتیب کما هو
فی المکان فهو الذی اقرب من ابتداء محدود فیکون ما یلی ذلک المبدأ حیث لیس یلی ما هو بعده والذی
بعده یلی ذلک المبدأ وقد ولیه هو وفی الزمان کذلک ایضا بالنسبة الی الان الحاضر او ان یفرض
مبدأ وان کان مختلفا فی الماضی والمستقبل کما تعلم ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلک الی کل ما هو
اقرب من مبدأ محدود وقد یکون هذا التقدم المرتب فی امور بالطبع کما ان الجسم قبل الحیوان بالقیاس
الی الجوهر ووضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وکذلک الاقرب من المحرک الاول
کالصبی یکون قبل الرجل وقد یکون فی امور لا من الطبع بل بصناعة کنغم الموسیقی فانک ان اخذت من
الحدة کان المتقدم غیر الذی یکون اذا اخذت من الثقل واما بحث واتفاق کیف کان ثم نقل الی اشیاء
اخری فجعل الفایق والفاضل والسابق ایضا ولو فی غیر الفضل متقدما فجعل نفس المعنی کالمبدأ
المحدود فما کان له منه ما لیس للاخر واما الاخر فلیس له الا ولذلک الاول فانه جعل متقدما فان التابع
فی بابه ما له لیس للتالی وما للتالی منه فهو للسابق وزیادة ومن هذا القبیل ما جعلوا المخدوم والرئیس
قبل فان الاختیار یقع للرئیس ولیس للمرؤوس وانما یقع للمرؤوس حین وقع للرئیس فیتحرک باختیار
الرئیس ثم نقلوا ذلک الی ما یکون هذا الاعتبار له بالقیاس الی الوجود فجعلوا الشیء یکون له الوجود
اولا وان لم یکن للثانی والثانی لا یکون له الا وقد کان للاول وجود متقدما علی الاخر مثل الواحد

فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود لكثرة اولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الكثرة وجود
بالتركيب منه ثم نقل منه بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الاخر بل وجوده اما من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول
وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على نحو من ان يكون ذلك الاول مهما
وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
ولذلك لا يستنكر العقل البشر ان يقول لما حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم
تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان
يفرض لاحدهما تقدما وللاخر تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية
سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشيء وبالجملة
فان الشيء لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا ويكون مع الشيء فان كان من شرط كونه
علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته
فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى من الاخر وكذلك
المتكون هو كذلك ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا
من حيث ذلك ممكن ان يكونه فذلك معطى للوجود وذلك لان كون الشيء عن الممكن ان يكون
لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكون يكونه ليس كافيا في ان يكون والا كان عنه مادام
ذاته موجودا ويكون واجبا ان يكونه لا ممكنا الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكونه وان
لم يكن كافيا فقد يكون معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون ولا يكون في
الحالتين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز منها ان يكون من ان لا يكون تميز امر بسببه يوجد
المعلول مع امكانه كونه عن العدم تميز الحالة به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه عن العلة
ويكون نسبته امكان كونه عن العلة الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود
الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من كونه لا علة بل العقل الصحيح يوجب
ان يكون هناك حال يميز وجوده من لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه
الحال اذ احصلت العلة وجدت هي يكون جملة الذات وما اقترن بها هو العلة وقبل ذلك
فان الذات كانت موضوع العلية وكان الشيء يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة

بل وجود اذا انضاف اليه وجود اخر كان مجموعهما العلة وكان يجب عنه المعلول سواء كان ذلك
الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه
اذا صار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجوب
كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او
الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل
من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول
وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود انتهى كلام الشيخ وههنا ابحاث الاول
ان التقدم والتاخر المعتبر لابد فيهما مما فيه التقدم من اي قسم كان منها ولذا قال الحجة على سبيل
التشكيك في شيء هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر
الا وهو موجود للمتقدم وهذا هو حد المتقدم والتاخر يا فانهما وما بحسب اثباتهما وجود شيء
هو ما فيه التقدم وايضا لا شك ان التقدم والتاخر يكون لا الى شيء بالضرورة كما فيه التقدم
اما المكان او الزمان على ما هو المشهور عند جمهور عامة الناس في محاوراتهم عامة او الفضل
والكمال وان كان كمالا وحالة غير الفضل لها مزية وشرفا او الوجود او وجوب الوجود عند الخواص
من الناس واهل الاشتغال منهم ولما كان وضع اللغات واستعمال الفاظها مبنيا على استعمال عامة
الناس لا على استعمال الخواص فلذا وقع النقل من الاشهر عندهم الى ما هو المستعمل عند الخواص فان
كان ما فيه التقدم المكان فهو التقدم بالرتبة وان كان الزمان فهو التقدم الزماني وبالزمان بالمعنى
الاعم الشامل للتقدم بالزمان والتقدم بالذات وان كان الفضل والكمال والشرف ونظائرها فهو
التقدم بالشرف وان كان الوجود فهو التقدم بالطبع وان كان بالوجوب فهو التقدم بالعلية ولا
شك ان هذا الحصر استقرائي لا ينفي احتمال الغير بل محض استقراء ولما كان ما هو مستعمل جمهور
الناس الذي هو بالرتبة وبالزمان وبالشرف لا مزية علية وفائدة جليلة فلذا اجمل الشيخ التقدم و
التاخر على اطلاقه من الخواص والعوارض التي للوجود اعني التقدم بالعلية وبالطبع اذ ما فيه التقدم
فيهما هو الوجود ووجوب الوجود الذي هو وجود خاص مؤكد ايضا الثاني ان التقدم بالرتبة يكون
في اشياء لها ترتيب واعتبر فيها ابتداء محدود فما هو اقرب من ذلك الابتداء فهو قبل وهو المتقدم حيث يلي
ذلك المبدا حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدا وقد ولي هو وهذا في المكان وفي الزمان
ايضا كذلك بالنسبة الى الان الحاضر او ما يفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل بل في كل

ما هو له قريب وبعيد من مبدأ محدود سواء كان هذا التقدم الرتبي في امور الطبع مثل كون الجسم قبل
الحيوان بالقياس الى الجوهر اذا وضع الجوهر مبدأ وبالعكس اذا جعل الشخص مبدأ او كان في امور
بالصناعة كنغم الموسيقارية اذا اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي اذا اخذت من الثقل و
بالجملة يجري في كل ما يجري فيه الترتيب ووضع المبدأ تشبيها بالمكان وقياسا عليه حتى يحصل فيه
ترتيب في مراتب حسية او عقلية على ما مر من الامثلة **الثالث** ان ما فيه التقدم في التقدم بالشرف
نفس المعنى الذي هو الفضل والشرف ونحوه كالمبدأ المحدود الذي في التقدم الرتبي كان ما فيه
التقدم فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فهو المتقدم فان السابق
في ابتدائه ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق مع زيادة كالمخدوم والرئيس **الرابع** ان التقدم
الزماني هو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا قسمان اما تقدم
بالزمان واما تقدم بالذات لانه لابد فيه مما فيه التقدم فهو اما الزمان كتقدم الزمانيات الواقعة
في امتداد الزمان كسائر الحوادث اليومية فان موسى متقدم على عيسى فان ما فيه التقدم فيه
هو الزمان اذ زمانه قبل زمانه وهكذا في سائر الزمانيات الواقعة في امتداد الزمان فهذا هو التقدم
بالزمان واما ما فيه التقدم نفس المتقدم والمغايرة بالاعتبار كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
فان ما فيه التقدم فيه نفس ذات المتقدم فلذا سمي بالتقدم بالذات وهذا انما هو على فرض اجزاء
الزمان موجودات متقدمة ومتاخرة وسابقة ومسبوقة ثم يكون ما فيه التقدم فيه نفس ذاته بل تلك
الاجزاء المفروضة الوجود تكون في حكم الزمانيات الموجودة في الزمان ويكون ما فيه التقدم فيه الزمان
فكان مثل الزمانيات لكن لما كان اجزاء الزمان ايضا زمانا فكان تقدما بالذات لا بامر مغاير وهذا
الزمان الموجود بكله الذي هو شخص واحد عارض لحركة شخصية واحدة عارضة لجسم شخصي فلكي واحد
فليس الكلام كالكلام في اجزاء الزمان وقياسه عليه قياس مع الفارق ولا نفع فيه للمتكلم على القول به
لان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وازليته وحدوثه ومسبوقيته بالعدم وتخلل العدم بينه
وبين الفاعل الواجب لذاته انما هو في العالم الجسماني الذي هو العالم المحسوس من السماوات والارض
سواء كان عالم آخر روحاني من المجردات والمفارقات ام لا او في صدد هذا العالم الجسماني المحسوس
نفسه الذي من لوازمه وعوارضه الزمان الشخصي العارض للحركة الشخصية العارضة لهذا العالم فلو لم يكن
ازليا ولم يكن الفرق الا بالاصالة والفرعية ولم يكن انه سبحانه اصل والعالم فرع ووجوده تعالى بذاته
ولذاته ووجود العالم به تعالى بلا تخلف اصلا الا ان العالم بالنظر الى نفسه ليس معا ولا ليس الخيري

بلا تخلف

بلا تخلف بل كان العالم تخلف عنه ووجوده بعد عدمه المقارن لوجود الواجب بل كان الله ولم يكن
معه شيء فكان الواجب فاعلا تاما ثم وجد لزم التخلف عن الفاعل التام الفاعلية ولزم ان لا يكون الواجب
فاعلا تاما في ايجاد العالم وكان محتاجا وكونه مختارا بالارادة لا ينفع لان الارادة اذا كان عين الذات
بناء على عينية الصفات على ما هو الحق لا يدفعه وكون عدم العالم متقدما على وجوده تقدما بالذات
الذي هو القسم السادس من التقدم كما في اجزاء الزمان لا ينفع ايضا اذ قياسه عليه قياس مع الفارق
اذ التقدم في اجزاء الزمان انما هو بالذات لان المتقدم فيها انما هو متقدم بنفس ذاته وما فيه التقدم
فيها انما هو عين المتقدم والمغايرة بالاعتبار بخلاف عدم العالم ووجوده اذ ما فيه التقدم فيه هو
العدم والوجود والوجود والعدم بما هو وجود وعدم لا تقدم لاحدهما على الآخر بنفس ذاتهما كما ذكره
الشيخ في الطبيعي ايضا فلو قيل ان العالم بنفس ذاته ليس وبالنظر الى الغير ايس فتقدم عدمه على وجوده
بالذات ثم يرجع الكلام الى قول الحكيم ولم يلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات تقدما لا يجامع العدم
مع الوجود اذ قد عرفت ان هذا العدم مجامع للوجود فبالنظر الى ذاته عدم وبالنظر الى الغير وجود
ولا فرق بينهما الا بالاصالة والفرعية وبطل قوله كان الله ولم يكن معه شيء الصريح في سبق العدم
الواقعي الصريح لا العدم الاعتباري المحض فظهر ان القول بالقسم السادس اعني التقدم بالذات
من المحقق الطوسي ليس لهذا المطلب في قول المتكلم بل لاجله فاسد وبني الحدوث على اثبات حدوث
هذا العالم الجسماني المتنازع فيه بانه لا ينفك من حوادث متناهية والواجب انه فلزم التخلف
ونفي الايجاب الموجب لازلية العالم مع ان الفاعل تام الفاعلية في الايجاد فلزم كون التخلف كان من
جانب القابل المشروط فيه كونه ممكنا المتلازم لكونه معلولا وكان من لوازم الامكان والمعلولية
سبق العدم الواقعي الواقع لا في الزمان اذ الزمان من جملة العالم فلا يكون هو ظرف العدم ولزم
تحقق ظرف وراء الزمان وعدم انحصار ظرف الوجود والعدم في الزمان ولا شك فيه اذ لوجوده
سبحانه ظرف وليس هو الزمان قطعا ولا شك ايضا ان الواقع وظرفيته ليس منحصرا في الزمان وظرفيته
ولما كان الزمان امتدادا غير قار فذلك الظرف ليس امتدادا وليس فيه شيء دون شيء وهو المسمى
بالدهر كما اعترف به الشيخ هاهنا وبين في غيره ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت
دهر ونسبة الثابت الى الثابت لا يليق به ان يسمى سرمدا ثم كان عدم العالم قبل وجوده في ظرف الدهر
الذي ليس فيه جزء دون جزء الذي سماه المتكلمون زمانا موهوما لعدم التمييز ولم يرد عليهم ما اورده
الشيخ من ان هؤلاء المعطلة عطلوا الله عن جوده وذلك نشأ من تسميتهم اياه بالزمان وظهر ما قررنا

ان تقدم الواجب سبحانه على العالم تقدم بالعلية وتخلل العدم والتخلف انما نشا من عدم القابلية من
جهة ان الامكان والمعلولية لايمكن الا بعد انه القابل عن الوجود حتى تفيض من الفاعل عليه فيض الوجود
واليه اشار الشيخ ههنا بقوله ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود الى قوله فذلك اقدم بالقياس
الى حصول الوجود ويؤيده قول المحقق الطوسي واخص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله الخامس ان
ما فيه التقدم في التقدم بالطبع هو الوجود وفي التقدم بالعلية هو وجوب الوجود على ما فصله
الشيخ في الكلام المنقول هذا قال المحقق الشريف كون الشي بحيث يحتاج اليه شي آخر ولا يكون مؤثرا
موجبا له هو معنى العلية الناقصة واما السبق بالطبع فهو ما يلزم هذا المعنى اعني الترتب العقلي الذي
بين الواحد والاثنين مثلا فان العقل يحكم بان الواحد ما لم يتم له الوجود لم يوجد الاثنان قطعا
وكذا السبق بالعلية هو الترتب العقلي الذي بين المؤثر الموجب ومعلوله وهو الذي يعبر عنه بالفاء
في قولك تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وان كانت الحركتان يوجدان معا في الزمان وكذا السبق بالذات
المشترك بين السبق بالعلية وبين السبق بالطبع وهو الترتب العقلي بين المحتاج اليه والمحتاج
المجوز لاستعمال الفاء داخلة على المحتاج واعلم ان العلة التامة ان كانت هي العلة الفاعلية وحدها
كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يتصور مانع منه او مع اعتبار شي
معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن
المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا فهي متقدمة على معلولها تقدما بالعلية واما ان كانت العلة
التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك غائية كما في المركب الصادر عن
المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فهي تقدمها على معلولها نظرا الى ان مجموع الاجزاء المادية
والصورية عين الماهية بالذات فلا يتصور تقدمها عليها لاستحالة تقدم الشي على نفسه فكيف
يتصور تقدمها عليها مع انضمام امرين آخرين اليها نعم هي مركبة من امور كل واحد منها متقدمة
على معلولها تقدما بالطبع فانه لازم للعلية الناقصة وتقدما بالذات ايضا لانه اعم منه كما
مر انتهى وقيل على قوله ولا يتصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل
وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاء جزء من العلة سواء امكن
تحقق المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم
دخوله في العلة قلت اذا لم يمكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شي من الاشياء بمانعيته لم يكن
انتفاء جزء من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شي

من الاشياء اذ لا شي منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه
جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون
انتفاؤه جزءا من العلة وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شي ما لذاته يوجب
امرا من غير مداخلة امر آخر معه في العلية اذ لا دليل على استحالته بل التفتيش يريها بوجيه وكونه على
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة
من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على
انتفائه وقال هذا القائل ايضا في شرح العقائد ان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على
المسبوقية بالذات على العدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه
على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم
سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا لان السبق الذاتي الذي
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج منحصر في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وحيث تعين التقدم
بالطبع اذ لا مجال للعلية كان شرطا في التاثير فكان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة
التامة البسيطة من غير اشتراط امر في تاثيره لتحقق الشرط الذي هو العدم بالفعل المتقدم
بالطبع على التاثير فلا يكون المعلول الاول البسيط صادرا عن الواجب تعالى بلا شرط فلا يثبت
ازليته بل يتحقق حدوثه الزماني بالمعنى الاعم الشامل للزمان والدهر بتاخر وجوده عن عدمه تاخرا
حقيقيا لا يجامع المتقدم فيه المتاخر لكن في الدهر الذي سماه المتكلم زمانا وهميا اشتباها الحد
تمييزه وقصور فكره وتحصره وهو خلاف مذهبهم وصرح الجمهور بان كان العالم بقدرة الله بعد ان
لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاولي مجرد اصطلاح من الفلاسفة
وقال ايضا فيه نقلا ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشي ازليا ان يكون سابقا على الزمان
فالواجب نعم لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان
فلا شي غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها
الممكنات بوجودها في اوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره
بالزمان وقال فيه ايضا ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان

التسلسل في الامور الموجودة المرتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا بل متعاقبة الوجود واذا السلسلة الغير
المتناهية المفروضة هنا وان لم يكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة
في جميع الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على
سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل الوجود عند الفلاسفة فرد آخر بنسبة الى الدهر فانهم يقولون
ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب
نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فيه
فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران لازمان
بجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل
عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة
بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتامل ثم قال فيه ايضا اقول كما
ان البعد المكاني متناه ومع ذلك ارتكز في العقل المشوب بالوهم ان هنا امتدادا غير متناه و
العالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم
ان هنا امتدادا ازليا ابديا غير متناه كما يتوهم من تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان هنا امتدادا
مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا و
قولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولن يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له ما سم
موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر
بين اجزائه بحسب الوضع والترتيب من غير ان له ما سم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز
في فطرة الوهم والبراهين يقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء الا انه غير
متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء الا ان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا بحسب ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا حفظها
الذكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في باب حدوث العالم وقدمه وقال فيه انه لا يخرج
الموجود اعم من ان يكون ظرف وجوده الزمان كلا او بعضا او الآن المفروض فيه فان من الموجودات
ما هو زماني الوجود كالحركة ومنها ما هو آني الوجود كبعض الحروف بل منها عندهم ما ليس ظرف
وجوده الزمان ولا جزؤه ولا الآن بل ينسبون وجوده الى الدهر والسرمد فانهم يقولون ان نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد

كما لا يخفى

كما لا يخفى على العارف بفن المناظرة واذا كان الوجود اعم من الاقسام الاربعة فدعوى المصادرة في اثنين منها
غير مسموع وهذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي على دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل
فظهر عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد عليهم بصورة النقض الاجمالي فهم بحسب آداب المناظرة مانعون
وفضاء المنع الواسع لكن لا تقنع النفس الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل تنبعث الى طلب ما
يثلج به الصدر ويسكن به حل ما يطلب ثم قال ايضا فيه نقلا عن الامام حجة الاسلام في الرد عليهم ان الحركة
الدورية التي هي مستندة الحوادث حادثة او قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبداء لاول الحوادث
وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة
اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت يرد عليه انها مبداء الحوادث من حيث انها ثابتة فكيف صدر من
ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كان من حيث انها متجددة فما سبب تجددها
في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وقال ايضا فيه وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال مدخول فانا
لا نسلم انه لن يكون الامتداد كذلك ما لم يكن له ما سم موجود بل نقول كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا غير متناه
متحدا معينا ويحكم وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه متقدما
على بعض وبعضها متأخرا بحسب من ان غير ان يكون لهذا الامتداد منشأ موجود في الخارج كذلك
الامتداد الزماني موهوم محض لا منشأ له موجودا في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض
الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشأ له لكن ذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على
البعض في الامتداد الزماني على وجود منشأ له بل نقول تخيل الامتدادين مركوز في فطرة الوهم
حتى ان العقل المشوب بالوهم كما يحكم بان هنا فضاء غير متناه وان وجود العالم في جزء منه كذلك
يحكم بان هنا زمانا غير متناه وان وجود العالم في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته
خلاء وملاء اذ لا فوق له ولا تحت فان الجهات انما تتحدد ببعض العالم كذلك ليس في الواقع قبل
العالم ولا بعد العالم بعد وتقدم الواجب تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان ولا هو
معه في زمان ايضا بذلك فانهم يقولون ان المجردات ليست في الزمان بل في الدهر والدهر وعاء
الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم تناهيه كذلك لا يستلزم
نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت انما هو بحسب وجود العالم اذ التقدم الزماني
والتأخر الزماني انما هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض واما الاجسام والجسمانيات فليس
فيها تقدم وتأخر زماني كما ليس فيها تقدم وتأخر مكاني فكما انه ليس فوق المحدد خلاء ولا ملاء بناء

على انه لا فوق له كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدم بل على انه ليس له قبل فلا يلزم من ذلك عدم
تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق
وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما انه لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في
الزمان وهذا الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه
والشهرستاني وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية واشار اليه المحقق في التجريد وكلامه
بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ثم قال فيه ايضا ان الوجه الثالث من وجوه دلائلهم
على قدم العالم هو ان العالم يمكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان و
هو محال بالضرورة وقدرة الباري تعالى ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو
افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات على الممكنات مدة غير متناهية وهو قبيح على الجواد الحق و
الكريم المطلق والجواب بعد تسليم ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان اردتم به انه ممكن له الوجود
الازلي على ان يكون قولكم في الازل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا
وان اردتم به امكان وجوده في الجملة مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في
شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
لم يمنع من الاتصاف بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها معا هو امكان الاتصاف بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته الامكان مسلم لان كان الازلية ليس بصحيح لان
قوله ولم يمنع من الاتصاف بالوجود في شي منها ان اراد به ان ذاته لا يمنع في شي من اجزاء الازل
من الاتصاف بالوجود في الجملة بان قوله في شي منها متعلقا بعدم المنع فيكون انه لا يمنع في شي
من اجزاء الازل من الوجود بجملته فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود
الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شي من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شي منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو
مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكنا فلا يلزم منه ان يكون وجوده
الازلي ممكنا ثم قال فيه ايضا الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث
مسبوق بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويتسلسل والجواب ان هذا مما لا يكاد
يتم فان كلا من وجود الهيولى مقدوح بوجوه مفصلة في كتب القوم ونفاته بوجوه وقولهم ان حدوث
الشي عن لا شي محال مما لا دليل عليه ودعوى البديهة غير مسموعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث

شي من

شي من لا شي لان ذلك من خواص القدرة الازلية الالهية الغالبة على جميع الممكنات بحيث لا يابى عن تعلقها
شي من الاشياء انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان سياق الاية فظاهرها يدل على انه لا يتوقف
ايجاده لشي من الاشياء على ما عدا الامر الالهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفة المتقدمون وعولوا
عليه في حدوث الممكنات هو النهج المتعارف المشهور واما الامور النادرة التي لا تنكر الا في المدة
المديدة من خوارق العادات وغيرها فلم ينفتح عندهم حق الانفتاح وقد اشار الى صحتها الرئيس
في مقامات العارفين من الاشارات ثم لا يذهب عليك انه اذا ظهر الخلل في دلايل قدم العالم و
يثبت بالتواتر اخبار الانبياء الذين هم صفوة البرايا بالحدوث واجماع اهل الملل على ذلك وقد نطق
به الوحي الالهي على وجه لا يقبل التاويل الا بوجه بعيد ينبو عنه الطبايع السليمة والاذهان المستقيمة
فلا محيص من اتباع الانبياء في ذلك والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة ينسبون انفسهم اليهم
وينسبون اصول مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم واساطينهم ينتمون اليهم فاذا تقليد هؤلاء
الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم لتكميل العباد وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد
والاذعان بكلامهم الفلاسفة اولى واحرى من تقليد الفلاسفة الذين هم معترفون برجحان
الانبياء عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم ومن اعجب العجايب ان بعض الهمج من المتفلسفة يتمادون
في غيهم ويقولون ان كلام الانبياء مأول ولم يريدوا به ظاهره مع انا نعلم قد نطق القرآن المجيد
في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل التاويل اصلا كما قال الامام الرازي انه لا يمكن الجمع بين
الايمان بما جاء به رسول الله صلعم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد في مواضع من القرآن التصريح به
بحيث لا يقبل التاويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني ايضا لان النفوس
الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم امتنع الحشر الجسماني عليهم اذ لا بد في
حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات
التي يتمحلونها في كلام الانبياء عليهم السلام يمكن ان ياتي مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر التاويلات من قبيل
المكابرات السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان المراد من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والشرع هي
معانيها المتعارفة عند اهل اللسان فانا كما لا نشك في ان من يخاطبنا بالاستفهام عن مسئلة الجزء
الذي لا يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد في قيامه وقعوده مثلا كذلك في ان المراد
من قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه
المعاني الظاهرة لا معنى آخر من احوال المعاد الروحاني الذي يقول به الفلاسفة والحاصل ان نصوص الكتاب

يتمادون في غيهم

يجب الحمل على ظاهرها ما لم يمنع منها مانع آخر قوي من برهان عقلي او قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر و
التجاوز عن هذا النهج غي وضلال وانه تزاع طريق اهل الكمال رزقنا الله الاعتصام بهذه العروة الوثقى
وثبتنا على نهج الاستقامة والهدى بحق محمد المصطفى وعلي المرتضى وآله وصحبه مفاتيح الهدى ومصابيح
الدجى ومجاري التقى انتهى كلام المحقق الدواني وانما نقلناه بطوله لانه كان على وفق ما هو معتقدي
في جلد ومؤيدا لما قررته وقررناه في اكثر المقاصد الحقة التي اوليناها هو انه ظهر مما قررناه ان الدهر ظرف من
ظروف الواقع للوجود والعدم وانه وعاء الزمان وان وجود الشيء بعد عدمه على ثلثة انحاء الاول وجود
الشيء بعد عدمه المطلق الثابت له في مرتبة ذاته بحسب طباع الامكان وهو ثابت لكل ممكن فان له في
نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس والذي له من نفسه اقدم عند الذهن وفي
نفس الامر بالذات من الذي يكون له من غيره وهو المسمى بالحدوث الذاتي والثاني وجود الشيء بعد
عدمه السيال المنكمم المتقدر الزماني وهو المسمى بالحدوث الزماني والثالث وجود الشيء بعد عدمه
الصريح وليسية الصرفة بعدية انفكاكية غير سيالة ولا متقدرة وهو المسمى بالحدوث الدهري
واذا كان الدهر لا تكمم ولا تقدر فيه والا لكان زمانا وكان ظرفا للوجود والعدم فكان للوجود
والعدم الواقع فيه في الواقع كان غير منكمم فلا يمكن ان يقال لذلك الوجود زيادة ونقصان حتى
يقال انه لو كان اكثر لكان وجوده سبحانه اتم كما قالوا المتكلمين انهم عطلوا الله عن جوده لما سموا
الدهر بالزمان الموهوم وهما ونشأ من تسميته بالزمان انه منكمم وفيه زيادة ونقصان والا فكونه
موهوما بالمعنى المستفاد من المنقول من الموهومية المركوزة في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب
بالوهم حكم بلاتناهي الزمان مثل حكمه بلاتناهي المكان مع تناهي كليهما وعلى هذا خيال المتكلم صحيح
وتسميته باطل وعلى هذا كان عدم العالم المتقدم على وجوده تقدما لا يجامع فيه القبل مع البعد
عدما غير منكمم دهريا واقعا في الدهر وكان الله ولم يكن معه شيء غير جار فيه طلب وجه التخصيص
فيه بجزء دون جزء اذ لا جزء فيه لعدم تكممه وظهر على هذا انه لا نزاع لا للمتكلم ولا للفلاسفة في تحقق
الدهر وتحققه وانه فوق الزمان ومن ظروف الواقع وانه لا شك فيه اذ لا شك في وجوده سبحانه وانه
ليس في الزمان على ما مر في كلام هذا المحقق مرارا ولا شك ان له ظرفا فوق الزمان فهو المسمى بالدهر
وعدم العالم المتقدم على وجوده بحيث لا يجامع فيه القبل البعد فيه مقارنا لوجوده سبحانه عدما
غير منكمم وهذا هو المراد بقولهم واخص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اذ الوقت انما هو الزمان المنكمم
والدهر لعدم تكممه ليس بزمان ولا بوقت وثانيها انه كلما لم يدل قاطع البرهان على وجوده او عدمه

فذره

فذره في بقعة الامكان حتى يدل دليل قاطع على احدهما فازلية العالم وحدوثه اذا لم يدل دليل قاطع
على احدهما فذره كليهما في بقعة الامكان واذا كان حدوثه كان من الممكنات وقد اخبر الكتب السماوية
التي هي مع الانبياء الثابتة صدقهم بالمعجزات الباهرات التي هي دلائل قاطعة على صدقهم بحدوثه وجب تصديقهم
فيه والاعتقاد بحدوثه قطعا والا كان مكذبا لهم ومعذبا بما اوعد عليه الذي دل على ان المكذب
كافر بما ورد في الشرايع منذ لا عليه بالمعجزات بنزول العذاب على المكذبين على ما هو الشايع
المتواتر في الشرايع ولا حاجة لمعتقد حدوث العالم تصديقا للانبياء ولكتب السماوية اثبات امكان
الحدوث اذ هو الاصل حتى تظهر خلافه وبطلان الحدوث وثبوت الازلية فيكون ثبوت الازلية
شبهة واقعة في اعتقاده فعلى معتقد الازلية اثباتها بالدلائل القاطعة ويكون في مقام الاستدلال
ومعتقد الحدوث في مقام المنع ولهم في مقام الاستدلال اربع طرق **فالطريق الاول** هو ان الواجب
لذاته الفاعل لعالم الامكان لابداعه يكون تام الفاعلية في ايجاده بلا حاجة الى غيره اصلا لان الحاجة
منافي للوجوب الذاتي الثابت من جهة ايجاده للعالم فاذا كان غير ازلي بل حادثا تخلفا عنه وعن وجوده
فلا يكون تام الفاعلية بل محتاجا الى امر يكون سببا لتخلفه عنه وتخلل العدم بينهما فلا يكون علة تامة
بسيطة فلا يكون حادثا والا لزم هذا المحال لا خفاء في فساده اذ لا شك ان المعلول لا يكون الا ممكنا
اذ الواجب لذاته والممتنع لذاته لا يكون معلولا لغيره فالمعلولية شرطها الامكان فان اخذ الامكان
شرطا لفاعلية الفاعل فلا يكون علة تامة بسيطة وان اخذ الامكان صفة للمعلول واخذ المعلول الشيء
الممكن وطلب علته فح كان العلة التامة بسيطة قال المحقق الشريف لا يقال لا بد من اعتبار امكان
المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشيء
ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم
نطلب له سببا وعلة ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى وعلى هذا لا شك ان الايجاد
لا يتحقق الا بتمامية الفاعل في الفاعلية وبتمامية القابل في القابلية وتماميته انما هي بامكانه فلا بد
فيه من تمامية الفاعل وامكان القابل فاذا اعتبر امكان القابل ثم طلب علته فكان العلة قد يكون
بسيطا كما في الواجب وعلم الامكان وان لم يعتبر وكان الامكان من شرط الفاعل في فاعليته فلم توجد
ح علة بسيطة ولا ضير فيه اذ الواجب تعالى فاعل تام الفاعلية في ايجاده وافاضة الوجود وليس فيه
قوة وامكان وقوة منتظرة اصلا بل واجب الوجود من جميع جهاته بلا حالة منتظرة اذ بذاته الخير
المحض والخير المحض يقتضي اكمل الخيرات واتمها وهو هذا النظام المشاهد وهذا هو مقتضى ذاته

بذاته ولكن المقتضي لا يكفي بدون قابلية قابل الوجود والفيض وهو الماهيات المتصفة بالامكان والامكان
هو لا اقتضاء الوجود فلا بد ان يكون عاريا عن الوجود حتى يقبل فلا يكفي قبول الوجود الا بسبق العدم اما
في الابداعيات فبسبق العدم الواقعي الغير المنكم الواقع في ظرف الدهر واما في المحدثات فبسبق العدم الواقعي
المنكم الواقع في ظرف الزمان وكما في المحدثات لا يمكن الايجاد بدون سبق العدم الزماني فكذلك المبدعات
لا يمكن الايجاد وافاضة الوجود وقبول الوجود الا بسبق العدم الواقعي الغير المنكم في ظرف الدهر لا يقال
الواجب الفاعل التام الفاعلية في ايجاده من جميع الوجوه ليس فيه حالة منتظرة فليس من جهة المقتضي منع
عن الازلية بل هو الموجب للازلية والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضي وهو محال وتخلف عن العلة التامة
والامكان لا يابى عن الدوام وعن الحصول في وقت دون وقت كما بينه الشيخ في الاشارات مفصلا
فالمانع ايضا مفقود فلا يمنع امكانه الذاتي عن وجوده الازلي اللازم من ازلية موجده المقتضي له
لانا نقول ما ذكره الشيخ هو ان الامكان لا يابى عن الدوام والحصول في وقت دون وقت والدوام
انما هو في ظرف الزمان وكلامه في دوام العالم من الافلاك والكواكب في حركته الاضطرارية في ظرف
الزمان انما الكلام في الازلية وقد عرفت ان الجهات هي الامكان ثم الفعلية باقسامها ثم الدوام مادام
الذات ومادام الوصف ثم الضرورة مادام الذات ومادام الوصف ثم الضرورة الازلية في ظرف الدهر
لا في ظرف الزمان فكون الامكان غير مانع عن الدوام في ظرف الزمان لا يلزم ان يكون غير مانع عن
الازلية في ظرف الدهر فكما ان الامكان الاستعدادي مانع عن الدوام في ظرف الزمان فكذلك الامكان
الذاتي مانع عن الازلية في ظرف الدهر ولما كان شان المتكلم المنع وشان الحكيم الاستدلال فلا بد له
من اثبات عدم مانعية الامكان الذاتي عن الازلية في ظرف الدهر وبدونه كان شبهة الازلية بهذا الطريق
مختلة وليس الغرض الا هذا واما الطريق الثاني لهم فهو طريق الحركة التي هي قابلة للقسمة الى غير النهاية فلا
اول لها فطبيعتها ازلية صادرة عن الازل وافرادها حادثة متسلسلة الى غير النهاية على التعاقب ففيه اولا
ان الحركة الحادثة من زيد في يوم واحد قابلة للقسمة الى غير النهاية ولا جزء اول لها مع انها غير ازلية
مسبوقة بالعدم الزماني والدهري جميعا والاشتباه انما وقع من الخلط وعدم التميز وثانيا ان كل
ما دخل في الوجود سواء كان وجوده في الآن او في جزء من الزمان او في جميع الزمان على سبيل الاجتماع
او التعاقب فيجري فيه براهين ابطال التسلسل ولزم تناهيه ولزم ان يكون له اول اذا كان مسبوقا
بالعدم قطعا وحادثا ولا اقل بالحدوث الدهري واذا كان الافراد متناهيا وحادثا فكيف يكون
طبيعة الحركة قديمة ازلية واذا كان الاجسام الحاملة للحركة والزمان حادثة فكيف يكون الحركة والزمان

ازلية واما الطريق الثالث الذي هو من جهة ان الزمان لو كان حادثا لزم كون عدمه في زمان فقد
عرفت فساده لان عدمه في الدهر المحيط به لا في الزمان واما الطريق الرابع الذي هو من جهة ان المادة
لو كانت حادثة لزم ان يكون لها مادة اخرى ولزم التسلسل ففساده ايضا ظاهر اما اولا فلان المادة
موجودة بنفسها لا بمادة اخرى كما ان الزمان بنفسه لا بزمان آخر والمكان موجود بنفسه لا بمكان آخر
والنور نور بنفسه لا بنور آخر وهكذا فلا لزوم تسلسل واما ثانيا فلان المادة ممكنة موجودة معلولة
ومن لوازم الامكان والمعلولية سبق العدم الواقعي الواقع في ظرف الدهر لا في ظرف الزمان كما مر مرارا
واما ثالثا فلان المادة اعني الهيولى اذا كانت امرا اعتباريا ظلمانيا استعداديا او شبيها بالعدم
وشرا كانت مبدا الشرور اعني اهرمن والله سبحانه مبدا الخيرات فكان هو يزدان وكلاهما ازليان
وهذا بعينه مذهب الثنوية ودليلهم هو ان خلق الشيء من شيء او من لا شيء والثاني باطل لان من بديهيات
شيء لا يكون بغيره فهو متناقض فهو باطل فثبت الاول وقد اجاب عنه امير المؤمنين عليه السلام بابداء شق ثالث
وهو انه لا من شيء خلق ما كان فنفى انه خلق من شيء وكذا خلق من لا شيء وهذا وان كان لا ينافي جواب
المحقق الدواني لكن الشيخ جوابه ما هو على وفق اصطلاحهم كما في جوابه وبالجملة ظهر مما قررناه ونقلناه
عن المحقق الدواني ان طرائقهم الاربعة في اثبات ازلية العالم مخالفا للشريعة الغراء فاسدة مختلة وشبه
في مقام الاستدلال وشبهات ظاهرة الاختلال بما تلوناه فكما تلونا اصلا ونقلنا كلمات حققنا و
عليها مبني كلام المحقق الطوسي على ما فصلناه والعقيدة الحقة التي لا خدشة فيها هي هذه وعليها العقول
وليس لنا الا الاذعان والاعتقاد لا بها والله المستعان وعليه التكلان في الهداية والنجاة في عرصة
القيامة والفوز بالسعادة يوم الحسرة والندامة ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق التقدم بالعلية
وهو تقدم العلة التامة على معلولها وهل هو عبارة عن الاولوية في الوجود ومحض الاصالة والفرعية
ومحض مصحح دخول الفاء بانه وجد فوجد او وجب فوجب او له حقيقة في الواقع والحق ان له حقيقة
في الواقع لان الفاعل اذا كان تام الفاعلية كان مقتضيا تاما ولا بد في صدوره من مقتضي ورفع
مانع واذا كان القابل لا بد فيه من قبول فيض الفاعل ولا قبول الا مع عدم المقبول حتى يقبله فلا بد
فيه من تخلل العدم في الواقع سواء كان ذلك العدم غير منكم كما في الابداعيات المكتنفة بالامكان
الذاتي او عدما منكما كما في المحدثات المكتنفة بالامكان الاستعدادي والتغيرات النظر الاول انه هي
مبنية على القول بازلية العالم موافقا لرأي الفلاسفة وتقليدا للشيخ الرئيس المعتزلة انهم محض
التقليد ولا سند ولا دليل لهم على هذه التفاسير الا هي مجرد دعوى وقد بنوا عليها ما بنوا ثم ان العلم

من ان العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهى قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا
كانت هى العلة الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا
تصور مانع او مع اعتبار شيء معها اه فقد اورد عليه بان عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده
علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع اولا
غاية ما فى الباب انه يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله فى العلة واجيب عنه
بانه اذا لم يمكن المانع يعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة
فانه يرجع الى سلب المانعية وانتفائها فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها
بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية فاقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان
ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة فى نفس الامر لا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة
وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة
امر اخر معه فى العلية لم لا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع
غير موجود لا يقتضى دخول انتفاء المانع فى العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير
عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه ولا
يخفى ان المورد حمل قوله ولا تصور مانع على عدم امكان المانع لانه لو كان ممكنا لكان متصورا
فلما كان ممتنعا فلا يوجد شيء من الاشياء يكون موصوفا بالمانعية فلا يكون المانع متصورا
اذ الممتنع لا يمكن اتصافه بالمانعية اذ المعدوم الصرف لا يمكن اتصافه بصفة كما قال المجيب
فالشبهة انما نشأت من قوله فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق سواء امكن تحقق المانع اولا
اذ المانع اذا كان ممتنعا فكيف يكون موصوفا بالمانعية اذ الممتنع بالذات لا وصف له لا المانعية ولا
غيرها نعم اذا كان ممكنا وان كان ممتنعا بالغير كارادة الفلك للسكون لم يكون مسلما انه لو كان هناك مانع
لم يتحقق اذ يمكن فرض المانع الموصوف بالمانعية وقد اشار المجيب الى هذا البيان بقوله وعليك بالتامل
واما قوله وبالجملة العقل لا ينقبض اه فقد اورد عليه انه ان جعل هذا حاصلا للكلام السابق سوقا
على اسلوبه كما هو الظاهر ففى قوله ولا دليل جزازة لانه مدع ولعله لهذا عقبه بقوله بل التفتيش
ربما يوجبه لكن المنع متوجه عليه بان يستدل عليه بان وقوع كل نقيض يتوقف على عدم النقيض الاخر
فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض الاخر الذى هو المانع وفيه انه لو كان كذلك لزم توقف
العدم على نفسه اذا فرض كونه معلولا واقعا بالذات اذ على التقدير المذكور كان يتوقف على عدم

الوجود ورفعه الذى هو المانع عن العدم فتامل ثم هذا المورد قال وقوله وكونه على تقدير تحقق المانع
اه جواب سؤال تقريره على وجه يكون موافقا للمقام انه اذا كان آ مثلا مانعا عن وجود زيد مثلا
ووجد فزيد لم يوجد بحيث فعدم آ من حيث انه مانع مما يتوقف عليه وجود زيد فاذا ما المانع ما يفرض
اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاؤه من حيث انه مانع فاجاب بانه ليس كل ما ينتفى الشيء عند وجوده
يكون عدمه مما يتوقف عليه ذلك الشيء ثم قال ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب السابق والتاثير مما يتوقف عليه
المعلول فلا يكون العلة التامة بسيطة وسيجيء تفصيله فى بحث العلة والمعلول ان شاء الله تعالى ولا يخفى ان
ايراد الجزازة انما هو مبنى على جعل قوله وبالجملة العقل لا ينقبض مسوقا على اسلوب جواب الايراد
والظاهر انه مسوق على اسلوب اصل دعوى المدعى الذى ادعى التقدم فى هذه الصورة الذى اورد الايراد
عليه وعلى قطع النظر عن الايراد وجوابه وكونه خلاف الظاهر على ما ادعاه مورد الجزازة ثم ولفظ بالجملة
ينبئ عما قررنا وتقريره على هذا هو انه لا شك فى هذه الدعوى اعنى تقدم العلة الفاعلية وحدها على
معلولها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط ولا تصور مانع فى فاعليته وايجابه اذ لا اباء ولا
انقباض للعقل فى ان يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة امر آخر معه فى عليته وايجابه و
افاضة الوجود وان كان هناك مانع من جانب معلولها كعدم استعداده الذاتى لامكانه الذاتى المانع
من قبول الوجود لا بعد العدم الواقعى وتخلله بين وجوده ووجود علته وكعدم استعداده الخارجى
لامكانه الاستعدادى المانع من قبول الوجود الا بعد العدم الزمانى وتخلله بين وجودهما فى الزمان
ولا دليل على استحالة مثل هذه العلة فى بقعة الامكان بل التفتيش ربما يوجبه اذ لو لم يكن لزم ان
لا يكون فاعل الوجود تام الفاعلية فى فاعليته فلم يلزم من وجود عالم الامكان وجود علة موجدة
فاعلية تام الفاعلية والايجاد بل ناقصا محتاجا فيهما الى غيره وهكذا ولزم التسلسل وظهر من هذا ان الايراد
انما نشأ من عدم الفرق بين ما هو مانع من افاضة الفاعل وبين ما هو مانع من قبول المعلول العدم فالمنشأ
للامكان الذاتى والاستعدادى اذ لا يتصور مانع فى الاول وما يتصور فهو فى الثانى والكلام فى الاول و
الايراد نشأ من الخلط بينهما وقول القايل لكن المنع متوجه ايضا مبنى على هذا الخلط وظهر ايضا ان كونه
على تقدير تحقق غير موجود لا يقتضى دخول انتفاء المانع فى العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف
التاثير عليه وابانه انه كما ان المعلول لامكانه الذاتى يلزمه تخلل العدم الواقعى بينه وبين علته
فكذلك لمعلوليته يلزمه التاخر الذاتى عن علته المضائف لتقدم علته تعقلا ذاتيا واقعيا لا اعتباريا
فيكون على هذا عدم المانع الذى هو معلولية المعلول اللازم لها تاخره عن العلة اللازم لتقدم العلة فعدم

هو اللازم لتقدمها فكان منتفيا حالة تأثير العلة التي هي حالة العلية من حيث هي علة بلا توقف تأثيرها
عليه من غيران يكون انتفاء المانع لها دخلا في التاثير ومن غير توقفه عليه وظهر انه ليس كل ما لا يكون المعلول
موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه وما قيل من انه ربما يستدل على ان كل معلول يتوقف
على رفع المانع بان وقوع كل نقيض يتوقف على عدم النقيض الآخر فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض
الآخر الذي هو المانع فلا يخفى فساده من وجوه الاول ان وقوع كل نقيض هو بعينه عدم الآخر وبالعكس فاين
التوقف والمتوقف عليه الثاني انه على تقدير التسليم فلا فرق بين توقف الوقوع على العدم وبين توقف العدم
على الوقوع اذ لا تفاوت بين محالية ارتفاع النقيضين واجتماع النقيضين الثالث ما قيل انه لو كان كذلك
لزم توقف العدم على نفسه اذا فرض كونه معلولا واقعا بالتاثير كما في اعدام الملكات الحادثة لا في الاعدام
الازلية اذ على التقدير المذكور كان يتوقف على عدم الوجود ورفعه الذي هو المانع عن العدم وفيه انه انما
يلزم ذلك لو كان نقيض الوجود ورفعه امرا مغايرا للعدم وليس فليس على سامر آنفا ولذا قال القائل
ايضا فتامل اشارة اليه واما ما ذكره هذا المورد على قوله وبالجملة العقل لا يتقبض الى من جعل قوله
كونه على تقدير تحقق المانع الى جواب سؤال ثم قوله لا يخفى ايرادا عليه فهذا كله غفلة منه لمراد القائل بقوله
العقل لا يتقبض وبيانه ان مراده هو ان العقل لا يتقبض عن ان يكون شيء ما لذاته كالواجب يقتضي شأنه
بوجه ما كعالم الامكان من غير مداخلة شيء وامر آخر مع الواجب في ايجاده وافاضة الوجود على عالم الامكان
وفي عليته له بل هو تمام الفاعلية في ايجاده له وعليته له بلا مداخلة امر آخر معه في عليته وايجاده وتاثيره
فيه وبلا توقف على امر آخر في تاثيره فيه وافاضة الوجود عليه وكون المعلول كالعالم غير موجود لتحقق
امكان المانع من الوجود حالة تخلل العدم اللازم لامكانه واللازم لمعلوليته اللازم من جهة لعليته الذاتي
لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة من حيث هو موجد ومؤثر ومفيض للوجود عليه بل هو شرط في
قبول المعلول كالعالم لفيض الوجود بلا توقف لافاضة العلة الوجود عليه تاثيره فيه فالعلة اعني مفيض
الوجود بلا شريك له فيها فهو بسيط في عليته له فيكون المتقدم على المعلول هو العلة الفاعلية وحدها وهو
الواجب في علية اصل عالم الامكان الصادر عنه العقل البسيط بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع عن
عليته له من تلك العلة وهو معلول وكون الامكان مانعا هو امر آخر وهو المانع عن القبول من جهة المعلول
لا من جهة العلة فان لوحظ وجود العالم فهو كذلك اي موقوف على وجود العلة البسيطة التامة العلية في
الايجاد وعلى العدم المتخلل اللازم لامكانه الذاتي في الابداعيات على العدم المنكم المتخلل اللازم لامكانه
الاستعدادي في الزمانيات المحدثات وهذا مراد هذا القائل على ما صرح في سائر مصنفاته واعترف بحدوث

العالم

العالم حدوثا دهريا مسبوقا بالعدم الواقعي الغير المنكم اللازم لامكانه ومعلوليته مع انه فاعل تام الفاعلية
والتخلف انما نشأ من جانب المعلول فهذا الجاعل كلامه الجواب عن السؤال المقدر ثم الايراد عليه غفل
عنه وهلط كما يظهر بالتامل نعم على ما قررنا يكون قوله فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه لا على سؤال ما سبق بل على سؤال ما لوحظ فيه وجود المعلول ويكون متوقفا
على رفع المانع وانتفائه وح لا يكون العلة بسيطة ولا ينافيه بساطة العلة اذا لوحظ فيه الاتحاد والتمامية
وكون العلة علة له هذا ثم ان العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء اذا كانت هي العلة الفاعلية
مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط ام لا فلا شك في تقدمها على المعلول
واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب
الصادر عن الفاعل المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امور اخر
اليه كما قيل فاورد عليه ان المستفاد من كلامه هاهنا حصر السبق بالعلية بسبق الفاعل المستقل
بالتاثير وقال وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع موانعه ثم قال ان العلة
التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء قد يكون متقدمة في الصورتين المذكورتين فاما في الصورة الثالثة
فلا يتصور فمن كلامه هذا يستفاد ان العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل متقدمة على المعلول
تقدما بالعلية دائما واما العلة التامة بالمعنى المركب ففيما يكون المعلول مركبا لا يكون متقدمة
والا لزم الدور وفيه بحث لانه ان كان المراد بالفاعل المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف
عليه التاثير ففي صورة تركيب المعلول لا يتقدم عليه والا جاء الدور ايضا وان كان المراد الفاعل في زمان
استجماعه له فالفاعل المستقل لا يوجب المعلول ولا تعاكس بينهما كما قيل في الفرق بين المشروطتين والعرفيتين
بانه لا تاثير في المركب بالذات بل التاثير انما يتعلق باجزائه فالمعلول حقيقة لا يكون الا بسيطا على تقدير
صحته يجري في العلة التامة المركبة ولا يخفى ان ما استفاده هذا المورد من كلام هذا القائل هو كذلك
اذ لما فسر التقدم بالعلية بسبق الفاعل المستقل الذي هو ثابت دائما في جميع الصور وقال وقد يسمى
تلك بالعلة التامة ثم قال واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد يكون كذا وكذا فلا
يتبادر منه الا ان العلة التامة قد يجعل مرادفا للفاعل المستقل وقد يستعمل بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فالفرق المعنيان والتقدم في الاول دائم دون الثاني وح كان البحث ظاهر الورود وعدم
صحة القول بانه لا تاثير في المركب بالذات والمعلول في الحقيقة لا يكون الا بسيطا فوجهه هو ان المركب

موجود بوجود غير وجود اجزائه الخارجية الموجودة بوجودات متغايرة وكل موجود بوجود فهو معلول
حقيقة وللعلة فيه تاثير بالذات وتسليم صحته بناء على ان الوجود والوحدة متساوقان فاذا كانت
الاجزاء والمركب موجودات بوجودات متغايرة فكل موجود بوجود واحد فهو معلول حقيقة والتاثير
فيه بالذات فالمركب بوجوده الخاص التركيبي بسيط وان كان مركبا باعتبار وجودات الاجزاء هذا ثم
قال هذا المورد فان قلت لعل المراد بالفاعل المستقل مفيد الوجود الذي لا يحتاج المعلول معه الى امر خارج
عنه كما يشعر به كلام شرح الاشارات في تفسير التقدم بالعلية حيث قال ان كان بانفراده مفيدا لوجود
المحتاج وما سيذكره وجه الضبط حيث قال فان كان كافيا في وجوده فعلى هذا لا يتحقق التقدم
بالعلية في كل معلول كالمركب قلت هذا لو تم فانما يتم لتوجيه كلامهم دون كلام هذا القايل لانه فسر
المتقدم بالعلية بالفاعل المستقل وهم ما جوزوا تحقق معلول بدون الفاعل المستقل ولو سلم فتوجيه
لدفع المنافاة على ما سيذكر حيث قال وهو غير مناف لكلام الشيخ اذ يستلزم انه كلما كان وجود شيء
من آخر كان هناك فاعل مستقل كان متقدما بالعلية ومعلوم انه لا يتحقق معلول الا ان يكون تمام
وجوده من شيء هذا كلام المورد واعلم ان المجموع والامر الحاصل من الاجتماع على ثلثة اقسام الاول ان
لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع كالعشرة من آحادها والعسكر من آحادها فلا يكون الا شيء
مع شيء بدون تركيب ووحدة ووجود غير الاجزاء فلا يكون هناك مركب والعلة التامة بمعنى جميع
ما يتوقف عليه وجود الشيء من هذا القبيل اذ الفاعل والهيولى والصورة موجودات متغايرة ما
حصل منها عند الاجتماع شيء غير الاجتماع وكذا مجموع الهيولى والصورة لا يحصل منه عند الاجتماع
شيء غير الاجتماع الثاني ان حصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل
البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والحاصل فيه شيء كالهيئة لشيء مع شيء الثالث ان
يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب
الاستقصات والحاصل فيه هو شيء كالمزاج من شيء مع شيء ففي الاخيرين يحصل مركب وجوده غير
وجود اجزائه كالجسم الذي هو وجوده غير وجود اجزائه الخارجية فلاجزائه مفيد وجود ولمفيد
وجود آخر غير وجودها فظهر ان الفاعل المفيد لكل وجود وجود الذي هو الواجب الوجود لذاته
الموجود لذاته المفيض لجميع الوجودات التي هي الخيرات مفيد الوجود للاجزاء على حدة وللمركب على حدة
اذا كان مستقلا باستجماع شرايطه وارتفاع موانعه التي هي شرايط استعداد المقبول وارتفاع
موانع القبول من قبل المعلول فهو حاصل لكل معلول مركبا او بسيطا وهو علة تامة بهذا المعنى المرادف

للفاعل

للفاعل المستقل لا علة تامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فالفاعل المستقل والعلة التامة المرادفة
له حاصل الوجود لكل معلول مركبا كان او بسيطا وكان كلامهم وكلام هذا القايل كلاهما
صحيحا اذ لا شركة للعلل الناقصة في افاضة الوجود بل كلها شرايط لاستعداد المعلول لقبول فيض
الوجود وتوجيه هذا الدفع المنافاة لا ينافيه ولا ينافيه ايضا كون العلة التامة بمعنى آخر اي
جميع ما يتوقف عليه الشيء لا يكون متحققا في المركب لكنه باطل من وجه آخر وهو انه انما يصح لو لم يكن
هذا المجموع امرا اعتباريا محضا كوحدة العشرة من الآحاد وكذا كون مجموع الهيولى والصورة لم
يكن اعتباريا محضا ولم يكن على التثنية وكان محض هذا الاعتبار جسما ولا شك في فساده اذ
ما لم يحصل مزاج ووجود آخر هو وجود الجسمية الذي هو غير وجود جزئيه الخارجيين لم يحصل
الجسم ولم يكن الجسم محض اجتماع الجزئين كما لا يخفى وظهر فساد الدور بناء على هذا المعنى ايضا واما
قول هذا المورد بانه يمكن ان يقال بان معروض التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف عليه
التاثير لا بشرط المقارنة والاستجماع لكن الجابر المعروض واستلزامه لمشروط بالاستجماع والمقارنة معا
فان في مثال الكاتب التحقيق ان معروض تحرك الاصابع انما هو ذات الكاتب لكن ضرورة ثبوت التحرك
لها مشروط بالكتابة وهو منتقض بالطبع اذ التعاكس بهذا الوجه يتحقق في جميع ما هو متقدم
بالطبع فتامل ثم الظاهر من كلام شرح الاشارات على ما نقله هذا القايل ان المتقدم بالعلية هو الفاعل
المستقل لا المجموع المركب وح فتوقف حركة المفتاح على العلل البعيدة من اليد والعضلات لا ينافي
كون حركة اليد متقدما بالعلية بالمعنى المذكور الذي فهمته واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب فيما اذا
كان المعلول بسيطا كالمركب من الفاعل والغاية ليس تقدما بالعلية بل هو تقدم مركب من تقدمين
احدهما بالطبع والآخر بالعلية بل هو تقدم مركب والوحدة معتبرة في المقسم والا لما حصل الحصر بل
الظاهر ان المعلول لا يتوقف الا على كل واحد منهما وتوقفه على المجموع بتوقفين لا بتوقف واحد
ولا يمكن القول بانه متوقف على المجموع بالذات وعلى كل واحد من جهة توقف المجموع عليه اذ يلزم
ان يكون المعلول ليس له فاعل قريب فالتقدم في قوله فهي قد يكون متقدمة المراد منه ما يتناول
المتقدم بالعلية والمركب منه ومن المتقدم بالطبع فتامل فلا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله ويمكن
ان يوجه يمكن البحث الذي اورده وجوابه الحق هو انا نختار الشق الاول لانا جعلنا المتقدم
بالعلية هو الفاعل المستقل اعني الفاعل بشرط استجماعه لشرايط التاثير وارتفاع موانعه
فالموصوف بالتقدم هو الفاعل بهذه الشرايط والشرايط خارجة عنه وليس الموصوف بالتقدم هو

مجموع الفاعل والشرايط حتى يكون الشرايط داخلة في الموصوف كما في العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف
عليه الشيء حتى يكون الموصوف جميع الفاعل والعلل الناقصة التي هي الشرايط فاشتبه عليه الفرق بين الشرط
والجزء والاول انما يلزم في صورة الجزء دون الشرط واشتبه عليه التحقيق ايضا في المشروطة لان الضرورة في
المشروطة هو الضرورة بشرط المحمول فلا فرق بينه وبين زيد قائم لان القيام ضروري له بشرط القيام
وغير ضروري مادام القيام وكذا حركة الاصابع ضرورية للكاتب بشرط الكتابة لا بشرط حركة
الاصابع الذي هو معنى الكتابة وغير ضرورية مادام الكتابة لكن هو نقطع لقصور جوابه فان تقضيه
بالمتقدم بالطبع وامر بالتأمل لقصوره الاخر واما ثانيا فلان قوله واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب
فيما اذا كان المعلول بسيطا فغلط لانه قد قررنا ان العلة التامة بمعنى المركب اعني جميع ما يتوقف عليه
الشيء في جميع الصور مركب من تقدمات الاجزاء اذ الجميع ليس بمركب بل هو محض اجتماع وليس له وحدة
الا بمحض الاعتبار كآحاد العشرة ففي المعلول المركب مركب من تقدم العلة المادية والصورية والغائية [شتر]
والفاعلية وجميعها تقدم العلة الغائية وتقدم العلة بالطبع وفي المعلول البسيط مركب من تقدمين [من]
تقدم العلة الغائية وتقدم العلة الفاعلية وكلاهما تقدم بالطبع لا احدهما بالطبع والاخر بالعلية كما
ذكره اذ الفاعل وحده بما هو فاعل مع قطع النظر عن استقلاله واجتماعه للشرايط ليس متقدما بالعلية
اذ لا تعاكس فيه بل هو متقدم بالطبع فقط فالوحدة معتبرة في المقسم ولكن المقسم هو تقدم المحتاج اليه
على المحتاج والقسمان هو ان المحتاج اليه اما يكون فاعلا مستقلا في الايجاد وافادة الوجود مستجمعا
للشرايط التي هي ساير العلل فتقدمه يكون تقدما بالعلية ويكون متعاكسا مع المعلول اولا فتقدمه
تقدم بالطبع والعلة التامة بالمعنى المرادف للفاعل المستقل فتقدمه تقدم واحد لا مركب والفاعل القريب
هو الفاعل بشرط الاستقلال والاستجماع وهو واحد وقول القايل انه قد يكون متقدمة فقد عرفت حاله
وقد ظهر مما قررنا ان ما ذكره كله ناش من الخلط والخبط ثم انه قال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة
التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية بل علية قول الشيخ في بيانه اذا كان
وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية ومثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان
حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح
وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه وفيه انه ح تقدم العلة
الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة
تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق

لكلام

لكلام شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد
وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو الحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع
صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم
المتقدم في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد
الا مع المتقدم انتهى كلامه ثم قال قوله وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر فنقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان الآخر
مستجمعا الشرايط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تأويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد
مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع هذا نهاية ما قيل ولا يخفى ان كلام هذا القائل [بل]
بتمامه لا بأس به وتمام عبارة الشيخ يؤيده ايضا حيث قال في الاشارات اذا كان وجود هذا عن آخر وجود
الآخر ليس عنه فهذا مستحق هذا الوجود لا او لا آخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر
فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يقبل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى [ذلك]
الا باردا عن الآخر وايضا فقد صرح الشيخ في الشفاء في بحث التقدم بما ذكره في بيان عدم المنافاة حيث
قال وان لم يكن العلة كافيا فقد يكون مع الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي
يكون ولا يكون في الحالتين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز منها ان يكون من ان لا
يكون تميز امر بسببه يوجد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميز الخالف به حال لا وجود
المعلول عن العلة مع امكان كونه عن العلة ويكون نسبة امكان كونه عن العلة والى وجود
الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا
وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من كونه لا علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال تميز بوجوده عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا
حصلت للعلة وجدت هي بكونها علة الذات ومقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات
كانت موضوع العلية وكان الشيء يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجود
اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة فكان يجب عند المعم فقد صرح الشيخ في عبارة
الشفاء بان العلة لا يكون علة الا مع استجماع شرايط الايجاد كما هو المعتبر في التقدم بالعلية والحق

انه في عبارة الاشارات فقد اعترف بان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده كما فهمه الامام وان
كان المحقق الطوسي لم يره مطابقا لالفاظها والشيخ ايضا غير مرتضاه لانه يفيد تخلل العدم بين المعلول
وعلته ولزم الحدوث الدهري وتخلل العدم الواقعي الغير المنكر وبطلان الازلية ثم اعلم ان هذين التقدم معنى
اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج
اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص المتقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا فما يرد عليه بانه عدهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا
بعد القدر المشترك بحصر التقدم في اربعة على ان تقليل الاقسام نكتة واجيب بان الذي يعلم
من الشفا ان القدر المشترك بين المتقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث انه متقدم فهذا المعنى
مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود
يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث يليه ما بعده وما بعده ... لا يلي ذلك المبدأ الا وقد وليه الاقرب
ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما قد كان للاول جعل
متقدما في ذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار
قد يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا
ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا
وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه
يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل عنه الى
حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الآخر فوجود ذلك الآخر
ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته كالحركة
اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم مختلف
مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم بالطبع
هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا
وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم
ولم يحصل بعد للمتقدم ولا يحصل للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد حد
بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي المتقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه
لا باعتبار اصله فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت هناك في ان احدهما يجب حيث

لا يجب الآخر ولا الآخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول فان وجوب الثاني من وجوب الاول و
في الاول التفاوت في ان احدهما يوجد من حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث وجد الاول
فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف
المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثمه علم انه
لا بد في المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح له الشيخ في الشفا في هذا الموضع ولا
يلزم ان يكون قرينة يظهر جميع ذلك على من راجع الشفا بشرط سلامة الفطرة واستقامة الفكرة وقد
اورد على قوله فالتفاوت في ان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر الخ في هذا الجواب بانه لا يخفى ان مقتضى
هذا التحقيق وهو ان تنوع اقسام السبق وتعددها باعتبار اختلاف ما فيه التقدم يلزم ان يكون العلة
الناقصة متقدمة بالعلية ايضا والعلة المستقلة متقدمة بالطبع ايضا لان العلة الناقصة كما يتقدم
بحسب اصل الوجود كذلك يتقدم بحسب الوجوب والعلة المستقلة يتقدم بحسب الوجوب والوجود والثاني
وان التزمه السيد السند لكن الاول مما لم يقل به احد وكون العلة المستقلة مستلزمة موجبة للمعلول
والناقصة غير مستلزمة وموجبة له امر خارج عما فيه التقدم لا ينبغي اعتباره في اعتبار الاقسام
والا لو اعتبر الامر الخارج في ثبوت الاقسام لزم انهدام ما مهده لدفع السؤال الذي اورده بقوله
واجاب عنه ثم اعلم ان ما فيه التقدم في التقدم الزماني هو الوجود وامتيازه عن التقدم بالطبع له
باعتبار امتياز نحو الاختلاف فان الاختلاف بين اجزاء الزمان وبين الواحد والكثير وان كان
كل منهما بحسب الوجود لكن النحو الاول من الاختلاف غير النحو الثاني فان الثاني معنى يكون بين العلة
والمعلول بخلاف الاول فان الاول مما لا يمكن الاجتماع بين المتقدم والمتاخر من حيث هذا النحو من
الاختلاف بخلاف الثاني فتامل فظهر مما قررنا ان اختلاف الاقسام كما يكون باعتبار اختلاف نفس
المعنى كذلك باختلاف نحو الاختلاف مع وحدة المعنى هذا كلام المورد ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
قوله على هذا التحقيق يلزم ان يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا ظاهر الفساد اذ حصر العلل
واعتبارها في الاقسام الخمسة باعتبار ما فيه التقدم المشترك بين المتقدم والمتاخر فيكون فيه التفاوت
بينهما وباعتباره يحصل قسم منها له امتياز بخواص ومزايا واحكام معتد بها في المطالب العقلية
والا فلا يكون الاقسام منحصرة في الخمسة استقراء ايضا ولا بد ان يكون هذا المعنى الذي فيه التفاوت
مشتركا بين المتقدم والمتاخر في كل قسم من الاقسام الخمسة ففي التقدم بالطبع اصل الوجود هو المشترك

بينهما وهو المنظور فيه بالنظر الى الغرض المطلوب من اعتباره ويكون للمتقدم حيث ليس للمتاخر وكا
يكون للمتاخر فلا ويكون للمتقدم اذا لوحظ الوجود المشترك وكذا اذا لوحظ الزمان كان امرا فكما
كان فيه التفاوت وكان قسما آخر ولا منافات في اجتماعهما مع مغايرة ما فيه التفاوت المشترك فلو
كان ما فيه التفاوت المشترك في التقدم بالعلية موجود فيه ايضا فكان لا منافي في ان يكون
العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا ولكنه فاسد اذ ما فيه التفاوت في التقدم بالعلية ليس اصل
الوجود بل خصوصية الوجود الخاص التي هي وجوب الوجود وهو المشترك بين العلة والمعلول اذ
قد مر وحقق ان العلة لا يكون علة بدون استجماع الشرايط وارتفاع الموانع فاذا كان علة كا
فكان موجبا للمجموع للمعلول موجبا له وكان وجوب الوجود مشتركا بينهما فوجوب الوجود
هو ما فيه التفاوت وهو المشترك واما العلة الناقصة فوجوب وجوده انما هو بالنسبة الى علته
الموجبة له ووجوب وجود معلولها انما هو بالنسبة الى علته الموجبة له فلا يكون وجوب وجود
مشترك بينهما اصلا فلا وجوب وجود مشترك بينهما اصلا بل وجوبان متغايران لا اشتراك بينهما
الا في اللفظ وظهر من هذا التقرير ايضا فساد قوله وكون العلة المستقلة مستلزمة موجبة والناقصة
غير مستلزمة وموجبة امر خارج اذ ما فيه التقدم فيه الوجوب والايجاب فكيف يكون امرا خارجا
نعم الاستلزام اللازم للوجوب والايجاب هو خارج عن ملزومه والمجيب ايضا ما ذكره في الجواب
اصلا بل اعتبر الا الايجاب وهذا المورد ذكر الاستلزام خلطا وتمويها في الكلام السابق والذي
من المجيب صريح فان ما قررنا هو مراده وان كان ظاهر هذه العبارة موهما الا ان يحمل ايراد
هذا المورد على المؤاخذة اللفظية على ظاهرها واما ثانيا فلان التزام احد وعدم قبول الحد
بناء على القواعد العقلية خروج عن مقتضى العقل ودخول في التقليد الذي هو ربقة الضلالة
والكفر والهلاك واما ثالثا فلان جعل التقدم بالطبع والتقدم الزماني مشتركا في معنى واحد وجعل
اختلافهما باختلاف نحو الاختلاف لا يجدي ركاكته اذ اختلاف اقسام انما هو باختلاف ما فيه التقدم
بان الملحوظ فيه هو بلا ملاحظة امر آخر معه وان كان فيه ولذا يمكن اجتماع عدة منها الكل كل ملحوظ
امرا فالتقدم بالطبع فالملحوظ فيه الوجود لا غير والملحوظ في التقدم الزماني هو الزمان وهذان
معنيان مختلفان وليس فيهما اشتراك فيما هو الملحوظ فيهما الذي هو مناط اختلاف اقسام التقدم
والاشتراك فيما هو خارج عن الملحوظ لا يوجب اعتباره في القسمين المشتركين فيه حتى يلزم ما التزمه من
غير عرض متعلق به كما في اشتراك التقدم بالطبع والتقدم بالعلية حيث تعلق به غرض علمي معتد به

واما استعمال الشيخ ليس انه فان الشيخ فالطبيعي ربما يلتبس فههنا قسم المتقدم المشهور وذلك هو المتقدم بالعلية
فان السبب متقدم على المسبب فانه كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع
على الوجه المذكور من التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات
هذه عبارته قيل هو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص
المتقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالمتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم
التقدم بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد يحمل المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الآخر من المتقدم بالذات فيكون معناه ح القدر المشترك بينهما
ولعل هذا المستشهد نحا المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث جعل قوله وبالذات بيانا لقوله
وبالعلية فاستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور و
اخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام المحقق الطوسي على انه قد يقال اي يحمل على
المتقدم بالعلية ايض فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا
المنقول يؤيد بعض ما ذكرنا معاقدة لذي التامل الصادق والحق ان المستشهد والقائل كليهما
مدعيان بلا ادعيا وما نقلنا لدعوى الحق ولما تم ههنا ما ستظهر من الجانبين فالاحتمالات هذه
العبارة ثلثة الاول ان يكون المتقدم بالطبع مشتركا بالاشتراك اللفظي بين المتقدم بالطبع بالمعنى المشهور
وبين المتقدم بالعلية ولفظ قد يقال ظاهر في هذا المعنى اذ لفظ القول المتبادر منه عند الاطلاق بلا قرينة
الاطلاق والاستعمال وحمل القول على الحمل خلاف المتبادر منه عند الاطلاق بلا قرينة وما قيل انه على
تقدير حمل القول على الحمل ان يبين وجه ترجيح حمل القول على هذا المعنى على حمله على الاطلاق ولعله وحدة
الوضع ففيه ان هذا على تقدير التساوي واما على ما قررنا المتبادر منه عند الاطلاق هو الاطلاق لا
الحمل فلا وجه حاجة الى وجه الترجيح ووحدة الوضع ايض قرينة الاطلاق لا الحمل اذ الاطلاق لازمه محققة
الحمل فاطلق الملزوم على اللازم مجاز لا العكس فيتبادر الاطلاق منه دون الحمل الغير وعرفانا يعاكانه لا
يقبل النزاع ولانا نعلم ان القول بانه شايع كما في تعريف الكليات فلانه ح في شيوعه الحسن اطلاق القول
على الحمل في مقام القرينة كما في تعريف الكليات فلا ينافي شيوعه ولا يفيد وبالجملة حمل القول على الحمل
خلاف الظاهر فبمجرد هذه العبارة لا يمكن الاستدلال والاستمساك بعدم هذا الاحتمال وانه غير مراد
الشيخ الثاني حمل القول على الحمل وجعل الذات عطفا تفسيريا كما فهمه المحقق الطوسي وتبعه المستشهد
ويؤيده عبارة الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية

والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فهما استحق هذا الوجود الا وللآخر
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود
بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهذا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك
المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا
في الزمان فهذه بعدية بالذات فهذه العبارة صريحة في اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية
فقط فصارا مترادفين اصطلاحا فكان العطف تفسيريا ولما كان العطف التفسيري مجازا
شايعا وان كان العطف حقيقة في التغاير فليس كون الثاني اوضح واشهر مسلما مرجحا لكن اذا
حمل القول على الحمل حتى يصير الاشتراك معنويا فالظاهر انه لا بد من لفظ ايضا الا ان يحمل على انه
المسامحة والظهور ولفظ كما ترى من القائل كانه اشارة الى ما ذكره واما اختلاف النسخ حيث
نقل المستشهد بالذات بكلمة الباء وبدون كلمة الباء في شرح الاشارات فالظاهر انه لا تاييد فيه
لطريق الثالث حمل القول القول على الحمل وجعل التقدم بالذات باقيا على معناه العام ومحمولا ههنا
على احد قسميه لذكر قسيمه الآخر صريحا كما ادعاه القائل وبالجملة فالمدعى لاحد الاحتمالات مدعى
وعليه البيان وما نحن منتظر ولا يخفى منعه عن تاييد كلامه مفصلا ثم من لا فاضل من خص التقدم
الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك
الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المهية في نفسها قيل وكانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج وانه يرد على قوله
سواء فرضنا لهما وجودا ام لا ان احتياج المحتاج الى علته اما في الاتصاف بالوجود كما ذهب اليه
بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر
ينتزعه العقل من تلك الذات كما ذهب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني
نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي جعله الاولون اثر العلة على اثر نفسه
يترتب عليها الا من حيث اتصافه بصفة وسنفرغ لتحقيق الحال فيهما والمقصود ههنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته
بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما على الثاني فقط

فان جميع

فان جميع العلل يتوقف عليها الذات غاية ما في الباب ان الجزء يحتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف
غيره فانه قد يحتاج اليه الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون وجود فمعنى
الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما سمى القوم المهية باعتبار كلا الوجودين لازم المهية ولازمها
باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود ولا يخفى ان جميع ما ذكره هذا المورد مبني على عقايد القوم فلو
قال هذا الفاضل الى لست مقلدا لهم اذ لا يجوز التقليد في العقليات كان ما ذكره كله ساقطا
عنه ولو ادعى الاجماع كان الكلام معه في حجية الاجماع فيها وفي ثبوته في هذه المسئلة وعلى تقدير التنزل
من هذا المقام انه يمكن كما قيل ان يقال لا خلاف بين الفريقين في ان للكل احتياجا الى جزئه بالذات
اي لا من حيث الوجود وان كان في زمان الوجود ولا ينافي هذا كون الاثر بالذات هو الوجود باعتبار الاتصاف
لان الاثر هو مفاد الفاعل الذي هو المؤثر فكونه اثرا في مقابل كون الشيء مؤثرا وليس بمعناه معلولا
محتاجا حتى يكون في مقابل كل محتاج اليه وعلى مذهب من قال ان الاثر بالذات هو الذات فرق ايضا
بين الاحتياج الى الجزء بالذات والى الامر الخارج كيف والثاني معلول للامكان والاول معلول
نفس الذات من جهة التركيب وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وهذا الاحتياج معلول لذات الكل من حيث
هو كل لا للامكان الذي يجب معه ملاحظة الوجود بل هو علة للاحتياج الذي اشترك فيه سائر العلل
مع الجزء وهو الاحتياج من حيث الوجود وهذا المعنى مما سنذكر عند اول بحث العلة والمعلول وصرح به
الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه و
يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي الفاعلية
او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ثم لا يخفى ان هذه العبارة من الشيخ صريحة في ان
الجزء وما هو علة للمهية له تقدمان تقدم بالذات وتقدم بالوجود في قوله واما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وفي كلام المورد
يكون مخصصا بعلل الوجود في قوله احتياج المعلول الى علله اما في الاتصاف بالوجود لا لعلل المهية وجزئها
وينتقض قوله ثانيا واما على الثاني فقط فان جميع العلل يتوقف عليها الذات لان الكلام في ان علة المهية
وجزئها لها تقدمان عليها تقدم في ذاته ومهيته وتقدم باعتبار الوجود فالذات يتوقف على جميع العلل
في الوجود باعتبار الوجود واما باعتبار ذاته ومهيته فلا يتوقف على علل وجوده بل لا يتوقف الا على

علل مهية وجزءها الذي هو جزء حدها وكلام هذا الفاضل هو في هذا التقدم وقد صرح هذا المورد ايضا بتخصيص كلامه بعلل الوجود حيث قال غاية ما في الباب ان الجزء محتاج اليه في الوجود دون
بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون آخر وكانه اشتبه عليه حيث قاسه
بلوازم المهية ولوازم الوجود ولم يتنبه ان اللازم من الامور الخارجة العارضة للمعروض
والعروض لا يكون الا في ظرف الوجود والجزء لا يكون من الامور الخارجة عن الذات العارضة لها
وثابت لها مع قطع النظر عن الوجود ومن علل المهية لا من علل الوجود فاللازم ملحوظ فيه الوجود
قطعا بخلاف الجزء وسمى لازم المهية اصطلاحا ومجازا من حيث عدم لحوظ خصوص الوجود
لا اصل الوجود فكانه لازم المهية لا انه لازم المهية حقيقة بخلاف علة الذات فانه علة الذات
والمهية حقيقة مع قطع النظر عن الوجود كما ذكره الشيخ واما ما قيل من ان هذا التقدم لو كان داخلا
في التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع على ما فهم من كلام الشيخ على ما نقله المورد انما هو من حيث الوجود وايضا
العبارة المشهورة في التقدم الذاتي حيث قالوا وجد فوجد او عدم فعدم فلا بد من ملاحظة الوجود او العدم
وبالجملة اعتبار التقدم من غير ملاحظة الوجود ومع قطع النظر عنه محل تامل فلا يخفى ما فيه اذ هذا كله
في باب علل الوجود لا في علل المهية على ما هو المستفاد من العبارة المنقولة من الشيخ وكلام هذا الفاضل انما
هو في علل المهية وتقدم جزء المهية من حيث هو جزء المهية مع قطع النظر عن الوجود فدعوى التامل فيه هاهنا
الا دعوى التامل والتوقف في اصل ما هو محل النزاع والتوقف فيه مع ما مر من الشواهد والمؤيدات على حقيتها
تقليد العدم ذكر القوم وعدم شهرته بينهم واما ما قيل من انه يؤيد هذا اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار
الوجود ما ينسب الى المورد من تقدم فعلية الذات على الوجود ويمكن ان يتى ما ذكره الشيخ من ان ما فيه التقدم اما
الوجود او الوجوب في تقدم المحتاج اليه على المحتاج فالظاهر انه مخصوص بما اذا كان المحتاج اليه علة الوجود دون
المهية ولعل ما فيه التقدم هاهنا هو الفعلية فان فعلية المعروض متقدم على فعلية العارض وكذا فعلية الجزء
متقدم على فعلية الكل والمناقشة بان الفعلية ترجع الى التحقق والموجودية مندفعة بانه من قبيل قصور
العبارة فليتامل فكشف هذا التاييد موقوف على بيان امور الاول ان قول هذا المورد ان فعلية الذات
متقدم على الوجود كان ميلا منه الى الاعيان الثابتة التي هي من معتقدات الصوفية الاشراقيين حيث كتب
الحوراء والزوراء ميلا الى اصولهم وعلى هذا كان فعلية الذات عبارة عن ثبوت الاعيان والذوات والمهيات
فكان خارجا عن مسلك الاستدلال وطريقة العقل الذي هو انه لا يفرق البديهة بين الثبوت والفعلية
والتحقق والموجودية وهو الذي سماه القائل مناقشة ودفعه بانه من قصور العبارة كما هو داب جواب

القائلين بالكشف فيما يعجزون عن الجواب واما على راي القائلين بان المهية قبل الوجود لا شيء محض
ونفي صرف لا فعلية ولا ثبوت ولا تحقق لها اصلا على ما هو الحق في راي الشيخ وساير اهل الاستدلال
فلا فعلية للذات والمهية قبل الوجود الا ان يعني بالذات المهية الموجودة المعروضة للوجود فكان فعلية
المعروض قبل العارض وهذا انما يستقيم لو كان هذا العروض في الخارج ولم يكن بتحليل العقل محضا وفي
الذهن ولم يكن المهية بنفسها اثر الفاعل الجاعل ولم يكن الجعل ابداعيا على ما هو الحق الثاني ان كلام الشيخ
وعبارته المنقولة فهو خارج عن هذه الوتيرة لانه قال الشيء قد يكون للشيء باعتبار مهيته وحقيقته
وقد يكون معلولا في وجوده فاخذ الشيء موجودا وجعل له اعتبارين في زمان وجوده وجعل له في
كل اعتبار علة او العلة لا شك في تقدمها على المعلول فاجزاء المهية التي هي علل المهية لها تقدم على
المهية تقدم الجزء على الكل وما هو الا التقدم بالذات بخلاف ساير التقدمات الخمسة التي لعلل الوجود
اذ العلة المادية والصورية لهما تقدم على المهية باعتبار الجزئية ولهما تقدم عليها باعتبار انهما علة
ناقصة ومحتاج اليهما في الوجود الثالث ان هذا التقدم اذا لم يكن داخلا في الخمسة فعلى راي الشيخ
وجمهور المشائين كان الحصر باطلا وجوابه انهم اتفقوا على الحدوث الذاتي وتقدم الليس الذاتي على الايس
وعلى ان ما بالذات مقدم على ما بالغير مع انه ليس بداخل في الخمسة وليس هذا التقدم وتقدم الجزء على
الكل من حيث المهية لا من حيث الوجود الذي هو تقدم علل المهية عليها من حيث المهية لا من حيث
الوجود لا واحدا فهذا هو القسم السادس الذي سماه المتكلمون قسما سادسا وهذا التقدم هو الذي
لذاته لا بالعلية الفاعلية المستقلة ولا الناقصة ولا المطلق الشامل لهما كتقدم الليس الذاتي على
الايس الغيري فهذا هو بعينه كتقدم عدم العالم على وجوده تقدما ذاتيا وكان الحق هو ان هذا القسم
السادس ليس منحصرا في تقدم اجزاء الزمان ولا يرد على المشائين ان الاستلزام مسلم ولكن تقدم ما بالذات
على ما بالغير ممنوع اذ التقدم بالعلية ممنوع لا التقدم بالذات بهذا المعنى وهو ما اراد وانه لا هذا المعنى
وقد كان النزاع بين الفريقين ليس الا في ان هذا التقدم هل هو اعتباري محض او واقعي وهل له ظرف
ام لا وما ظرفه فعلى راي الشيخ والمشائين اعتباري محض وتقدم العدم والليس الذاتي على الوجود والايس الغيري
انما هو لان الليس ثابت مع قطع النظر عن غير الذات والايس لا يكون الا بالنظر الى الغير فهو طارئ ومتاخر
عما بالذات وان كان معا في ظرف الوجود في ظرف كان زمانا او دهرا ولا شك ان هذا التقدم والتاخر
ليس تقدما وتاخرا بالعلية اذ هي على العكس او لا تقدم ولا تاخر بالعلية اصلا وعلى هذا لا يرد عليهم انه
ليس لما بالذات تقدم على ما بالغير اذ ليس المراد بهذا التقدم هو التقدم بالعلية بل هو القسم السادس من

التقدم ولذا قال المحقق الطوسي بعد ذكر القسم السادس والحدوث الذاتي متحقق وعلى رأي المتكلمين
هذا التقدم ليس اعتباريا بل هو واقعي واقع في الواقع وظرف العدم هو الازل وظرف الوجود هو الزمان
الموهوم اذا الوجود طار والعدم ازلي والطاري لا يكون الا بعد الازلي بعدية واقعية في ظرف الواقع
الذي هو اعم واعلى من ظرف الزمان وعلى رأينا هذا الزمان هو الدهر في الواقع اذ المتكلم ايضا قائل بانه
ليس فيه جزء دون جزء وليس بمنقسم فليس بمتكمم وهذه صفات الدهر الذي هو نسبة المتغير الى الثابت لا
نسبة المتغير الذي هو الزمان ولكن المتكلم سماه زمانا فالغلط في التسمية اذ الزمان لا يكون الا منقسما
موهوما كان او موجودا وظهر مما قررنا من الامور الثلثة ما في كلام القائل يظهر بالتامل بعد التامل فيه و
فيما قررنا فلا نطيل الكلام بذكره ثم من اقسام السبق السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية
لا يجامع معها البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام ومنها السبق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين
السابق والمسبوق معتبرا فيه الحسية كما فيما بين الامام والماموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع
الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا
والمتاخر متقدما بما يجعل ابتداء فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخير وقد يبتدا من الباب فينعكس وعلى هذا حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس والتحقيق ان
السابق بالرتبة اما نفس المبدا المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب يعني الوقوع في المرتبة
يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا المتقدم في الرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب
الى اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما ابعد المطلق فلان ما هو اقرب الى
المنسوب اليه هذا المنسوب ومنها السبق بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق في
كتقدم العالم على المتعلم ومنها السبق بالذات قيل اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه
الخمسة المتقدمة كما للاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه
ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة
لبعض اولى من العكس ولا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصها ايضا لان
الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا المفروضة وما ورد على قوله لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة بان فيه نظر اذ هذا بعينه ينفي ان يكون تقدم بعضها على بعض بذاتها وما سيذكر
هذا القائل عند قول المحقق الطوسي ان الحادث لا يحتاج الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان

متصل

متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزءين
حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيكان احدهما متقدما
على الاخر وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيثية والاخر بحيثية غيرها لا
يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكرنا في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما
في التشخص المفروض بناء على ان التقدم يتحقق على فرض وجودهما قلنا للسائل ان يقول لم يجوز
ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف
في العلية الفرضية الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء ولا يخفى ان كون احدهما
بحيثية والاخر بغيرها لم يرد بر المورد اتصافهما بالفعل بالحيثيتين بل طلب علة التقدم و
التاخر التقديري التي هي الاختلاف الفرضي التقديري وح لا خدشة في توجيه قوله فان قيل
وانطباق لكن قيل عليه ان اتصاف الامس واليوم بالحيثيتين بالفعل لا بد له من اختلاف
وامتياز بالفعل بين الامس واليوم ولا امتياز بينهما بالفعل وجوابه ان القطعة من الزمان المشتملة
على الامس واليوم ليس لها الا اجزاء فرضية قد امتازت بالامتياز الفرضي وعلة اختلافهما الفرضي
ليست الا الامتياز الفرضي لكنها قد امتازت بالعوارض الخارجية بالفعل كطلوع الشمس و
غروبها السابقة واللاحقة التي بها سميت الامس امسا واليوم يوما فامتيازهما بالفعل انما هو
بالعوارض الخارجية وكذا اختلافهما فكذلك علة اختلافهما وامتيازهما بالفعل انما هي بالامور
الخارجية الفعلية وانما كلامنا في معروض الامس واليوم وليس امتيازه الا بالفرض لا بالفعل
واما ما قيل في الجواب بانه يكون القول بان امتيازهما بالحيثيتين مستند الى الامتياز الذهني
بينهما لان الاتصاف بالتاخر والتقدم انما هو في الذهن ولا يخفى فساده اذ ما هو في الذهن
هو الفرضي لا غير وكلام المعترض في الامتياز الفعلي الذي بالعوارض الخارجية لا الامتياز المعروض
وكانه خلط بين العارض والمعروض واما قوله وللقائل ايضا ان يمنع اتصاف الامس بالفعل بحيثية
التقدم واليوم بالفعل بحيثية التاخر بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه على تقدير الامتياز
متقدم على الاخر ليسمى البعض ويسمى الاول بالامس والاخر باليوم ويكون وصف الامسية واليومية
بعد تحقق الامتياز وفيه تعسف فكلام خال عن التحصيل وتنقيحه وتقريره تضييع للعمر وههنا ايراد اخر
على القائل الاول حيث اسند التقدم بالذات الى المتكلم وجعل قسما سادسا وراء الخمسة مؤذنا

بان هذا القسم السادس اثباته مختص بالمتكلم دون الحكيم مع انه ليس كذلك والحق ما فهمه المحقق الطوسى
حيث اعترف بهذا التقدم وقال الحدوث الذاتى متحقق والحدوث والقدم الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان
والحادث المحتاج الى مادة ومدة وبيان ما فهمه وما هو المستفاد من كلامه بعد ما ذكر ان الحادث
الحقيقى سواء كان وجوده مسبوقا بالغير او بالعدم لا يعتبر فيه الزمان قال والحدوث الذاتى متحقق
وقد فسر الحكماء قاطبة الحدوث بمسبوقية ايس الغير ووجوده بالغير بليس الذاتى وعدمه الذاتى
وبلا اقتضائه للوجود لان ما بالذات مقدم على ما بالغير على ما قال الشيخ فى الاشارات ثم انك تعلم
ان حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات و
كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود
عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل غيره فاذن لا يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى بعد
ما قال سابقا ان الشيء بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج
الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر
ليس عنه الى قوله ولا تقول تحركت المفتاح فتحركت يدى وان كانا معا فى الزمان فهذه بعدية
بالذات وقد قال المحقق الطوسى فى الشرح لما كان تحقيق الحدوث وهو كون وجود الشيء له
متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زمانى وذاتى لانقسام المتاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر
الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى ثم قال واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقع بخمسة معان بلا افادة
حصر الى قوله والرابع بالطبع والخامس بالعلولية وهذان الاخيران يشتركان فى معنى واحد
وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى اخر فى تحققه اى فى وجوده
لا فى مهيته ولا يكون ذلك الاخر محتاجا اليه فلا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى
يفيد بانفراده وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول هو المتاخر بالعلولية كحركة
المفتاح وبالثانى متاخر بالطبع كالكثير وقد تقدم من عبارة الشفاء ان العلة لا يكون علة ما
لم يكن محتاجا فى افادة الوجود الى انضمام امر اخر والا كان مع علة مفيدا للوجود لا وحده
فيكون المتقدم بالعلية هو العلة الفاعلية المستقلة التامة الفاعلية فيكون المتاخر بها
بالعلولية لا يكون الا كذلك ولذا هو منعكس دون المتاخر بالطبع ثم قال بعد ذكر الحدوث
الذاتى لما فرغ من بيان معنى التاخر الذاتى شرع فى المقصد وهو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات
وقرره على وفق تقرير الشيخ وذكر اخيرا ردا على الامام ان تقدير الفخر بان يجرد ذلك المهية

عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات فظهر ان لفظة بالذات لها معنى لغوى وقد جعل لها
اصطلاحا معنى اخر فى قول البعدية بالذات وهو التاخر بالعلولية ونشاء من هذا الاشتراك مع وقوع
هذا اللفظ فى كلام الشيخ فى التاخر الذاتى والحدوث الذاتى بنحو واحد مع ان الاول هو التاخر
باعتبار الوجود بحسب الذات موافقا للمعنى الاصطلاحى والثانى هو التاخر باعتبار المهية بحسب
حال الشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره موافقا للمعنى اللغوى مع ان حمله فى كليهما على المعنى اللغوى
لكن فى الاول باعتبار الوجود وفى الثانى باعتبار ذاته وحاله فى نفسه مع قطع النظر عن غيره فى غاية
الصحة فى هذا الاشتراك لفظا او معنى نشاء ايراد المحقق الشريف على الشيخ وساير الحكماء بابطال
الحدوث الذاتى بعدم تقدم ما بالذات على ما بالغير بالذات بناء على حمله التقدم بالذات فى الحدوث
الذاتى على التقدم بالعلية لا على القسم السادس الذى هو التقدم بالذات الذى اثبته المحقق
الطوسى وبعده قال والحدوث الذاتى متحقق بناء عليه ونشاء ايراد القوشجى على المحقق الطوسى
انه تكرار يكشوف لا يحتاج الى بيان ونشاء ان المتكلمين اثبتوا هذا القسم السادس مع انكار الحكماء
اثباتهم الحدوث الذاتى ولذا قال المحقق الطوسى الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم
فقديم والا فحادث فصرح بان الوجود لا حال الشيء فى نفسه مع قطع النظر عن الوجود اذا اخذ
غير مسبوق بالغير الذى هو العلة المفيدة له فقديم والا فحادث وليس هذا الا التقدم بالعلية
ولا دخل للحدوث الذاتى والا فذكر هذا وذكر اقسام السبق واثبات القسم السادس الذى هو التقدم
بالذات وبعد ذكر هذه كلها قال المحقق الطوسى ان الحدوث الذاتى الذى انكره المتكلمون راسا الغو مع
انه فى بيان ما هو الحق عنده وايضا اذا كان الحدوث الذاتى هو مسبوقية الوجود بالعدم بحسب الوجود
لا بحسب ذاته ومهيته مع قطع النظر عن غيره المفيد للوجود فعلى هذا يكون كل مسبوق بالغير مسبوقا
بالعدم فيكون ترديد المحقق الطوسى ان الوجود ان اخذ مسبوقا بالغير او بالعدم باطلا اذ على هذا
يكون كل مسبوق بالغير مسبوقا بالعدم ايضا مع ان التامل فى كلام الشيخ والمحقق الطوسى يظهر شواهد
اخر ايضا لقولهم بالتقدم الذاتى الذى هو القسم السادس طويناها اختصارا هذا ثم المستدل على
اثبات القسم السادس من التقدم وانه مغاير للخمسة المتقدمة بانه ليس تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض بالطبع ولا بالعلية لان اجزاء الزمان متساوية بالحقيقة ولا علية بينهما قال وما يقال
من ان السابق والمسبوق فى هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما
يستحيل اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما فى سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير

السفل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول واورد عليه
بانه لعل غرض هذا القايل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعهما و
التقدم ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية الامر انه ربما اجتمعا
في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها
تحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان لو
فرض ان بينها توقفا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار ففيها ايضا نوع اخر من التقدم وهو الذي
يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم وعلى هذا يكون مراد القايل من قوله يجوز اجتماعهما
الجواز بالنظر الى نوع التقدم المخصوص ومن قوله بل يجب بل قد يجب ان اراد الموجبة بالتقدم بالذات المصطلح
الحكيم ولو استدل على ان هذا التقدم ليس هو التقدم بالعلية وبالطبع بان تحقق هذا التقدم من
حيث عدم الاجتماع وليس هذا من حيث كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه او بان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض ضروري وكون بعضها محتاجا اليه لبعض على تقدير صحته ليس ضروريا لتم
الكلام ولم يتوجه عليه النقض المذكور ثم قال المستدل وليس تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالشرف
لانها متساوية في الفضيلة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن الامور الواقعة فيها مع ان التقدم الذي
يجد بينها ليس من قبيل التقدم بالشرف ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي
ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق
على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق
بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك قال المستدل
اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ
واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا
واورد عليه بانه قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك
المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ او القرب من المبدأ وفي الزمان غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان
من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كان ذلك
من جهة اخرى هي نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما اخر ثم قال المستدل لا يقال
السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر تعريفه فسبقه سبق زماني لانا نقول لم ان يقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود

زيد كان

زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا
ولا يخفى تهافت كلمات هذا المستدل على اثبات القسم السادس الذي هو التقدم بالذات الذي اثبته
المتكلم مع انكار الحكيم اياه بحصره في الخمسة التي احدها التقدم بالزمان الذي هو ان يكون السابق قبل
المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد سواء كان هذه القبلية قبلية مستندة الى ذات القبل وبعدية
مستندة الى ذات البعد بلا تحقق المعنى الذي فيه التقدم اعني الزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
على ما هو في زعم هذا المستدل وغيره فهو المشهور الشايع بين القوم حيث استدل بانه مغاير للخمسة
المتقدمة كما في اجزاء الزمان بعضها على بعض لانه ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة
ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل وما تامل ان التقدم بالزمان اذا كان مناطه عدم الاجتماع
في الوجود مطلقا ولا شك ان اجزاء الزمان غير مجتمعة في الوجود جزما فكيف يلزم ان يكون للزمان
زمان نعم لو كان التقدم بالزمان هو كون السابق قبل المسبوق في الزمان وغير مجتمعة معه فيه
كالزمانيات لا كالزمان نفسه ولا كاجزائه لزم ذلك ثم بعد التنزل عن ذلك فلا شك في جواز
اجتماع انواع التقدمات باجتماع انواع ما فيه التقدم بل في وقوعه وفي اجتماعها مع التقدم بالذات
الذي مناطه استناد التقدم الى نفس الذات بلا تحقق المعنى فيه التقدم كتقدم موسى على حواري عيسى
فانه تقدم بالزمان وتقدم بالشرف وتقدم بالرتبة وكتقدم خلافة ابي بكر على خلافة عثمان بالزمان و
بالشرف وبالرتبة وغيرهما فالنقض بالعلة المعدة مع اجتماع تقدميه فيها والجواب بانه يجوز ان يكون
بالرتبة ويكون لا اجتماع عرضا مفارقا ثم ارجاع التقدم بالزمان الى السبق بالرتبة فلا شك ان هذا
كله سخف لا طايل تحته ونعم ما قيل ان قوله لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه زماني هذا
الكلام من المتكلمين ليس بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان مع عدم اجتماعها ليس زمانيا ولا
يمكن ان يحمل على انه الراي للحكيم لان الخصم ههنا ليس بحكيم لان الحكيم لا يقول بان تقدم اجزاء الزمان
بالرتبة ثم قال هذا المستدل وذهب الحكماء الى ان هذا القسم السادس عايد الى السبق الزماني فانه كما
مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا ان عرض لغير اجزاء
الزمان كان بواسطة زمان يغاير السابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان عروضهما للغير بواسطة
فهما عرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد
متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لم اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادث

الغلانية ووجود عمرو مع الحادثة الغلانية الاخرى وتلك الحادثة متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لم قلت انه متقدم عليه ثم قال
اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر آخر معه لوجب
ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد
واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ
في لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كان
كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكان انقطاع السؤال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في زمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي
للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى ورد الجانرا الثلثة اما الاول فبان
اللازم منه انه لو وجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا ان يكون للعلة المعدة
سبق زماني وهو حق لا اختصاصه سبقه في الزماني واما الثاني فبان الجنفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان
يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان
الممتد قدر يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الآخر
حتى لو قيل كان تلك الحادثة في ذلك اليوم والاخرى في ذلك اليوم الآخر انقطع السؤال وعلم ان احدهما
امس بالنسبة الى الآخر والآخر غد له وذلك كاف في عدم الجزم بالتقدم اذ لا لاحظ لا بخصوصه بل على وجه
آخر وعلى ما قررنا فالمناقشة المذكورة مواخذة لفظية اذا الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى
الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم في الخيال على ما
يحكي حقيقته مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض
اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل لم تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين اكتفي بذلك ولم يقل
لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غاية انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد
بذلك استناد الجزم الى معنى الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصور بخصوصهما واما الثالث
فهو الذي ذكره بعد التسليم بل قبله ايضا بان انقطاع السؤال ايضا لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان
بانه لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال لم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة
الآن لا ينافي السؤال بطلب اللم فالعرض الاولي على تفسيره هو ما لا واسطة له في الثبوت وعلى تفسير بعض



المحققين

المحققين هو ما لا واسطة له في العروض وعلى اي تقدير يمكن ان يكون له واسطة في الاثبات لعدم بداهته
وان لا يكون له واسطة في الاثبات لبداهته وقد قيل ههنا انه حمل الباحث كلمة لم على انها سؤال عن علة
العلم على ما يدل عليه لفظة قلت وحمل الراد على انها سؤال عن علة الشيء في الواقع كما هو الظاهر من كلمة
لم مع انه موجه بكلها لاحتمال ثم بنا هذا الكلام وما سبق من الراد على ان المذكور في معرض الدليل تنبيه
فلا يرد المنع في المقدمات التنبيهية وجلا بيته هذا التوجيه كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب ما لم
يصلح للعلية في نفس الامر ضرورة كون زيد مع الحادثة الغلانية وعمرو مع الحادثة الاخرى لا يصلح علة
للتقدم والتاخر ولم يرد هذا الجواب وسال ثانيا عن علة تقدم الحادثة ولو كان كذلك لما ينبغي رد الجواب
بالسؤال عما سئل اولا لان السؤال الاول لم يجب بعد الا ان يقال انه جواب بتغيير التقرير او انه دليل على
هذا المطلب من عند نفسه ويمكن ان يقال هذا الاستدلال من قبيل ما مر من الاستدلال على ان علة الحاجة
هي الامكان وتقريره ههنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة في الامس مثلا مستلزما للعلم بتقدمها
من غير ملاحظة امر آخر معه على الحادثة الواقعة في اليوم علم ان وقوعها في تلك الزمان علة للتقدم من
غير وساطة امر آخر اذ ليس غير العلة التامة بحيث يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا ثبت ان وقوعها في
الزمان علة للتقدم علم ان المعروض الاولي للتقدم هو الزمان حتى ان غيره ليس علة له بل لما لم يكن لغيره مدخل
في ذلك العلم علم انه ليس له مدخل اصلا او هو غلط وما ذكر من الايراد والجواب يجري ههنا فتامل ثم يمكن جعله من
فروع ما مر من كلام الشيخ وسيجيء فيما بعد ان العلم اليقيني بما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فاذا لم يكن محسوسا
كما فيما نحن فيه الا ان يقال التخصيص اذا لم يكن ضروريا بالكل الاول هو الذي قرره المحقق الشريف وتلقاه الاكثر
بالقبول لكن ما مر من الدليل الذي سيذكره الباحث على اثباته يدل على هذا التفسير للتخصيص على ما سيجيء فتامل
هذا كلام هذا القائل ههنا ولا يخفى ان ما ذكر سابقا من جملة انواع الخمسة من التقدم هو التقدم بالزمان
وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد ثم ادعى ثانيا قسما سادسا هو التقدم
بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وذكر انه اثبته المتكلمون منسوبا الى الحكماء اياه ثم نقل عن
الحكماء انهم ذهبوا الى عود هذا القسم السادس الى السبق الزماني قائلين بانه كما ان عبارة عن كون
السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة
زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق
والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان عروضهما لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان
اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض ولا شك في تفضيل هذه العبارة في تفسير هذا القسم الخامس الى القسمين

وان القسم الثاني منه هو الذي يكون التقدم والتاخر فيه ذاتي ومقتضى ذاته لذاته او جزء ذاته
وعلى اي تقدير لا يكون له علة ولمية في نفس الامر لا ذاته ولا واسطة في العروض والثبوت الا
ذاته او الحركة لا واسطة له في الاثبات والتصديق الا ذاته لان البديهي الاولي هو الذي يكون
علة الحكم مذكورا في نفس القضية على ما حققه المحقق الطوسي في تجريد المنطق وهو هنا ذاته
فهذه هي الدعوى في هذا المقام وهي بديهية لا حاجة لها الى دليل وقد ذكر والحاشية على ما
هو داب الشيخ في بيان البديهيات بالتنبيهات والامثلة وغيرها تقريبا الى افهام الخاصة و
العامة من غير ملاحظة جزئيات وجه التشبيه بقولهم يدل على ذلك انه دلالة لغوية لا استدلالا
اصطلاحيا كما في ساير المنبهات والتمثيلات وهذا الناقل الباحث اخذه دليلا وجعل
الدعوى نظرية وحمل سؤال اللم على علة الاثبات والتصديق وقال ما قال خبطا في خبط وقد
ظهر مما قررنا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلم الا ان المتكلم عد القسم الخامس من التقدم نوعين منه
وانهم عدوه صنفين ولا نزاع معنويا بينهم في تحقق الستة وان هذا القسم السادس خارج
عن التقدم بالعلية اذ هو متحقق مع قطع النظر عن الوجود والوجوب بل هو امر ثابت للذات
كما هو ذاتي كما في الحدوث الذاتي وتقدم ما بالذات على ما بالغير ووقع المغالطة من الخلط فقد
ظهر منه ايضا ان ما ذكره هذا القائل ان هذا الناقل الباحث حمل كلمة لم على انها سؤال عن علة العلم
نشا هذا الحمل من عدم وصوله الى فهم كلامهم اصلا وحملها المراد على انها سؤال عن علة الشيء في الواقع
هو الحق وليس هو مجرد الاحتمال وما ذكر في البيان هو دلالة وهداية الى فهم هذا المطلب البديهي على سبيل
التنبيه والتمثيل ولا يرد عليه منع الا مكابرة الشخص مع عقله واما الخدشة التي ذكره القائل
الى قوله انه دليل على هذا المطلب من عند نفسه فكله خلاف ما قرره اولا من انه تنبيه كما هو
الحق وخلاف ما قررنا من انه التمثيل وخصوصياته غير ملحوظة اصلا بل ليس المراد الا اصل التفهيم
والوصول الى حقيقة الحال واما قوله ويمكن ان يوجه هذا الاستدلال الى قوله وما ذكر من الايراد
والجواب يجري ههنا فهو يرجع الى ما قررنا اولا اذ ما سبق هو انه اذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة وان لم يتصور غيره على ما سبق من المحقق الطوسي حيث هو صريح في ان هذا الدعوى فان
الامكان لذاته علة الحاجة اذا الممكن ليس في ذاته الا بغيره على ما هو الحدوث الذاتي وانه بديهي نبه
عليه بالبيانات التنبيهية التي سموها استدلالا كما فيما نحن فيه فجعله في صورة الاستدلال ههنا على
نحو ما سبق وكذا لا يرد عليه الايراد والجواب ههنا ايضا ولا جريان ههنا كما ادعاه هذا القائل وبقي

النزاع

النزاع بين الفريقين في ان الامكان الذاتي والليس الذاتي هل هو امر واقعي وعدم واقعي تخلل بينه وبين
الواجب او امر اعتباري محض مع انه مع قطع النظر عن الاعتبار واقع في ظرف الواقع ولكن في ظرف منعزل
عن ظرف الزمان وهو ظرف الدهر وحدوث عالم الامكان حدوث دهري مسبوق بالعدم الدهري الواقعي العيني
المنكر موافقا للشرع المطاع والقران الكريم واما ما ذكره اخيرا فكلام خارج عما نحن فيه ثم ان الناقل الباحث جعل
هذا القسم السادس من التقدم مبنى ابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين ومنها ان الحكماء لما جعلوه راجعا
الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا
على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم
الزمان على وجوده تقدما لا يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
والكلام مع الحكماء في هذا الادعاء وفي اثباته موقوف على مقدمات الاول ان الزمان الذي هو مقدار الحركة
الشخصية الفلكية الدورية هو شخص واحد موجود في نفسه ولا شك انه ممكن ليس في ذاته ليس بغيره فظرف
لوجود غيره من الزمانيات والامور الموجودة فيه من الحوادث الزمانية والاوضاع المتجددة المنصرمة بسبب
تصرمه وتجدده في ذاته التي هي مناطها التغير فظرفيته امر نسبته الى غيره لا امر موجود في ذاته ولذا واعتبار
ظرفيته عرفي باعتبار نسبة المتغير الى المتغير والدهر ايضا باعتبار نسبة المتغير الى الثابت بهذا الاعتبار فالزمان
والدهر باعتبار ظرفيتهما امران نسبيان غير متاصلين في الوجود والزمان باعتبار تشخصه امر موجود في
نفسه ممكن في ذاته ثم الوجود والعدم الخارجيان اما ان يكون لهما ظرف هو خارج الذهن والاعتبارات الذهنية
فان لم يحتج فالسؤال بان عدم الزمان لو كان لابد ان يكون في زمان ويكون سابقا سبقا زمانيا فيلزم
وجود الزمان حال عدمه كان باطلا اذ ليس لعدمه ظرف اصلا فكيف ظرف الزمان واما ان يكون لهما ظرف
فاما ان يكون الوجود ظرفه من حيث هو وجود وكذا العدم اما ان يكون منحصرا في الزمان او لا فان كان منحصرا
في الزمان فكان تشخص الزمان ايضا وجود في زمان فكان للزمان زمان ايضا وما سبق من ان هذا السبق والتاخر
ان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة
زمان مغاير لهما لا ينفع لانه بعد تسليم ان عدم تشخص الزمان سابق على وجوده لو كان سبقا لاجتماع السابق
مع المسبوق ووجوده وعدمه ليسا من اجزاء الزمان حتى لا يحتاج الى زمان مغاير فيكونان من غير اجزاء الزمان
ولا شك ان تشخص الزمان الموجود المتاصل وان كان عرضا ليس في حكم اجزاء الزمان المفروضة له والتي التقدم
والتاخر بينها ذاتيا اوليا لهما اذ الوجود والعدم ليسا من الفرضيات الماخوذة فيها التاخر والتقدم
كاجزاء الزمان فان قلت عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا كاجزاء الزمان فلا يحتاج الى زمان مغاير

فقد رجعت عن ترديدك السابق بالفرق بين اجزاء الزمان وغيرها وقلت بقول المتكلم ان التقدم بالذات
الذي هو القسم الثاني من قسمي القسم الخامس ليس مختصا باجزاء الزمان وجرى فيه تقدم عدم الحوادث
على وجوده وليس التقدم بالعلية والطبع وغيرها ويكفينا في حدوث الزمان والحركة والجسم
اعني العالم الجسماني وايضا على تقدير انحصار ظرف الوجود والعدم في الزمان يلزم ان يكون وجود
الله سبحانه ايضا زمانيا ولا شك في فساده ووجود الثابتات ايضا زمانيا ولا ريب في بطلانه وايضا نسبة
الثابت الى الثابت زمانا لا دهرا وقد صرحوا بخلافه وان كان لهما ظرف وراء الزمان من ظروف الواقع فثبت
ان الواقع ظرف اوسع من الزمان وارفع شانا من الزمان ومتعال عنه الذي هو ظرف الزمان ايضا ومتعال
عن التكمم الذي هو حال الزمان وهو الدهر فكان عدم الزمان سابقا فيه على وجوده عدما واقعيا فكان الزمان
حينئذ حادثا مسبوقا بالعدم الواقعي الدهري فكان حادثا زمانيا وكان الله ولم يكن معه شيء من العالم
الجسماني على ما هو اجماع المليين **المقدمة الثانية** ان قولهم ان الزمان كالحركة والجسم قابل القسمة الى غير النهاية
وليس له جزء اول فهو غير متناه فكان غريبا فهذا كلام لا طائل تحته اذ لا شك ان القطعة من الزمان كالقطعة
الواقعة بين نوح وموسى عليهما السلام قابل للقسمة الى غير النهاية وليس له جزء اول مع انها متناهية مسبوقة
بالعدم الزماني فكيف الدهري **المقدمة الثالثة** ان الزمان عارض للحركة والحركة عارضة للجسم المتحرك
والمعروض مقدم على العارض لان الذات وما بالذات مقدم على ما بالغير وهذا التقدم وان كان باعتبار
الوجود مما يحتاج اليه العارض فيه الى المعروض تقدم بالعلية وبالطبع لكن لا شك انه في ذاته مع قطع
النظر الى الوجود للمعروض من حيث هو معروض له تقدم على العارض من حيث هو عارض مع قطع
النظر عن وجوده كما يصح ان يقال ان احدهما بحسب الذات ولا كلام فيه والآخر باعتبار الوجود
ويصح ان المتضايفين وان كان بينهما معية زمانية لوقوعهما في زمان واحد غاية ان ذاتيهما
لا يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد وقد عرفت ان الحق كما يصح انه لا منع من اجتماع عدة اقسام
من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث
العنصرية وهذا التقدم الذاتي لذات المعروض اما ان يكون من القسم السادس المعتبر في الحدوث
الذاتي واما ان يكون من التقدم في العلية ومن تقدم المحتاج اليه على المحتاج والثاني باطل لعدم
تقدم ما بالذات على ما بالغير بهذا المعنى والاول لا شك انه ليس بمجرد الاعتبار اذ هو واقع مع قطع
النظر عن الاعتبار وهذا هو الحدوث الدهري الواقعي المسبوق بالعدم الواقعي الدهري الغير
المتكمم اذ لا تكمم ولا امتداد ولا اجزاء دون جزء في الدهر المعبر عنه عند المتكلم بالزمان الموهوم وهاتي

التسمية

التسمية **المقدمة الرابعة** ان قدم الجسم اللازم من قدم الزمان والحركة فقد عرفت فساده واما
بطلان قدمه من جهة القوة والامكان فاستلزامه لقدم الهيولى والمادة كما ان الاول كان من جهة
المدة كما فصله الشيخ في فصل القوة والفعل من الهيات الشفا بتفصيل غاية التفصيل فبيان بطلانه
ان الجسم لا شك انه ممكن بالامكان الذاتي فهو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون والا كان واجبا
ان يكون او ممتنعا ان يكون مع انه كاين ولا شك ان هذا الامكان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
الذاتي لا الامكان الاستعدادي ولا ريب ان الامكان الذاتي هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية و
ليس بموجود قطعا ولا يحتاج الى محل موجود وليس محله الا النسبة الذهنية الغير الموجودة في الخارج اصلا
وان الامكان الاستعدادي امر موجود في الخارج قائم وعارض لمادة الممكن بالامكان الاستعدادي وحاصل
لها قبل وجود الممكن به وليس صفة وعارضا للممكن بهذا الامكان اصلا وهذا الامكان ليس حاصلا
الا للجسم الموجود في جزء من امتداد الزمان الذي ليس له جزء اول او في جزء من الحركة التي ليس لها جزء اول
واما اصل وجود الجسم اولا فلا يمكن ان يكون له امكان استعدادي اذ لا محل له وليس له الا الامكان الذاتي
الذي ليس امر موجود يحتاج الى المحل ثم نقول على سبيل ما ذكره الشيخ هناك حيث قال والشيء الذي يمكن
ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون
شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي شانه ان يحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار
نفسه كالبياض الحال في محله وان كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه الحال في محله فيكون امكان وجوده اذا
كان سابقا عليه غير متعلق بمادة ولا جوهر فيكون امكان وجوده جوهرا الى محله واذ هو جوهر فله ماهية
ليس لها من المضاف فحاصل هذه العبارات بعد طرح المخالفات التي لا طائل تحتها الا المغالطة والتلبيس
ان امكان وجود الممكن بالامكان الذاتي الذي جعله في مقابلة الوجوب الذي كلامنا فيه الذي هو كيفية
النسبة الذهنية بين الماهية والوجود لا الامكان الاستعدادي الموجود في الخارج اما جوهر قائم بنفسه وحاصل
موجود قائم بذاته واما عرض قائم بموضوع ولا شك في فساد القسمين وان كان المراد ولا هو الممكن بالامكان
الاستعدادي فكيف جعله في مقابلة الوجوب وان كان كل ممكن بالامكان الذاتي فهو ممكن بالامكان
الاستعدادي او مستلزم له فهو اول الكلام والبحث اذ الكلام في الجسم الممكن بالامكان الذاتي هل يحتاج الكلام
الى المادة ام لا ولا يمكن تصحيح هذه العبارات الا بالخلط بين الامكانين وذكر كل في مقام الآخر وظهر من هذا
ان الكلام في الامكان الذاتي وهو ليس بجوهر حتى لا يكون مضافا للذات بل عرض له المضاف فيكون قوله
فيكون لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده

وعلى حكمنا انه ليس في موضوع والآن فقد صكا ايضا في موضوعه الى آخر ما ذكره من التطويلات
فالتفصيل في الافادات المختصة بالحوادث اليومية الزمانية الواقعة في امتداد الزمان المسبوقة
بالامكان الاستعدادي الموجود القائم بمواد هذه الحوادث لا بنفسها الخارج عما نحن فيه والتمثيل
بالجسم والانفس الناطقة مع تكون الابدان وكون امكان البياض في الموضوع وكون فعل الجسم
بالقوة التي فيه لا بالارادة الى قوله ولنؤكد بيان ان لكل حادث مبدا ماديا ونقول كلاما لا يفيد
الا خلط المبحث وتصوير الحوادث اليومية ذوات الامكانات الاستعدادية في انفس المتعلمين
المحصلين وتقريرها في اذهانهم حتى لا يخطر ببالهم احتمال وجود مبدعات ذوات امكانات ذاتية
غير مسبوقة بمادة ومحل خارجة من كتم العدم الواقعي الى الوجود الخارجي ويتمكن في اذهانهم شبهة
التسوية التي هي ان الخلق من كتم العدم الواقعي لا يكون الا من شيء او من لا شيء والاول لا يكون الا من مادة
هي الاهرمن والثاني متناقض باطل وحتى لا يخطر ببالهم ابطالها بابداء الشق الثالث الذي ابداه امير
المؤمنين عليه السلام حيث قال لا من شيء خلق ما كان وكما قال المحقق الطوسي ولا يحتاج الحادث الى
سبق مادة ومدة واما في قوله ولنؤكد ونقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان
كل كائن فيحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه
لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه الى قوله فاذ قد تقرر هذا فنقول ان كل حادث
فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد فالمحال ان يوجد لا يوجد و
الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن
معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم في موضوع واما قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع
فله وجود خاص لا يجب ان يكون مضافا وامكان الوجود فانما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع الى قوله موضوعا
وهيولى ومادة بحسب اعتبارات مختلفة هذه عبارته فنقول كل كائن فيحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن
الوجود في نفسه اما ان يكون المراد بهذا الامكان هو الامكان الذاتي حيث جعله في مقابلة الامتناع
كما جعله سابقا في مقابلة الوجوب او الامكان الاستعدادي فان كان المراد الثاني فهو اول البحث
من ان كل كائن لا بد له من سبق امكان استعدادي وايضا الحصر باطل لان كل ما لا يكون واجبا ولا
ممتنعا لا يلزم ان يكون ممكنا بالامكان الاستعدادي لم لا يجوز ان يكون ممكنا بالامكان الذاتي دون

الاستعدادي

الاستعدادي فان قلت رفع الامكان الاستعدادي يستلزم رفع الامكان الذاتي قلنا رفع الامكان
الاستعدادي لا يكون مستلزما لرفع الامكان الذاتي الا في الحوادث الزمانية الواقعة في متن الزمان
الحادثة بعد وجود الجسم والحركة والزمان واما في حدوث اصل الجسم والحركة والزمان فلا امكان استعدادي
فيه اصلا وكلامنا الآن ليس الا فيه وليس فيه الا الامكان الذاتي فهذا الجسم والحركة والزمان الكائن
الحادث قد سبقه قبل وجوده امكانه الذاتي فانه ممكن الوجود في نفسه امكانا ذاتيا وليس هذا الامكان
الذاتي معنى موجودا اذ هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية في الذهن وليس بموجود حتى يحتاج الى موضوع
ومادة وهيولى فما ذكروه في اثبات هذا المطلب في هذا الفصل خلط في خلط ومغالطة وتمويه وذكر كل من
الامكانين مقام الآخر مغالطة وتطويلات لاجل لبس الحق بالباطل والله المستعان وعليه التكلان **المقدمة**
الخامسة ان الشيخ ذكر في فصل التقدم والتاخر ان ما نسبته الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه
واحدة فليس كونه علة اولى من كونه لا علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حالة يتميز بها وجوده عن لا
وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة ووجدت هي يكون جملة
الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلة وكان الشيء يصير ان يصير علة
ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجودا اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة فكان حينئذ
يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا آخر
خارجا ينتظر الوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باقي
يجب وجود المعلول فاذن وجوب كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود
المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك
لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود
هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود هذه عبارته وهذا مناط برهان آخر
للحكماء على ثبوت ازلية عالم الامكان وتقريره ان الواجب الوجود لذاته الذي هو علة وجود عالم الامكان على
وجوده لا بد ان يكون علة تامة الفاعلية في ايجاده لا يكون فيه حالة منتظرة للايجاد من طبع او ارادة
او غير ذلك والا لم يكن علة فقط بل علة مع ما فيكون في ذاته محتاجا والحاجة ينافي الوجوب الذاتي وايضا
كان فيه قوة وامكان ففيه جهة فعلية وجهة قوة فكان فيه تركيب او له جزء وهو ايضا ينافي الوجوب الذاتي
ومن هذا البرهان التمانع على توحيده سبحانه في قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بانه لو كان
الهان فان لم يكن لكل واحد منهما الخالق للمخلوق الخالق الآخر وكان مع هذا عاجزا فهذا العجز ينافي الوجوب الذاتي

وان كان قادرا ولم يفعل فكان فيه قوة ما وامكانا ولم يحزانيا في الوجوب الذاتي وان كان فاعلا لزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو ظاهر الاستحالة وان منع كل واحد الاخر في الخلق و
الايجاد لزم التمانع والفساد في السموات والارض واذا كان الواجب الوجود لذاته تعالى شانه علة تامة
بسيطة من جميع الوجوه تام الفاعلية من جميع الوجوه واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه بلا حالة منتظرة
بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وخلقه فكان وجود عالم الامكان معه في الزمان
او الدهر او غير ذلك فكان معه ازلا والفرق انما هو بالاصالة والرتبة بمعنى انهما ليسا سواء في القياس
الى حصول الوجود فله سبحانه حصول وجود ليس من حصول وجود العالم وللعالم حصول وجود هو
من حصول وجوده سبحانه فهو اقدم سبحانه من العالم بالقياس الى حصول الوجود فكان العالم ازليا كما هو
رايهم في قدم العالم وهذا البرهان منهم انما يتم عليه على تقدير صحة مقدمتين كليهما في محل المنع ومع
تحقق المنعين وقوتهما كيف يتم البرهان بل يصير شبهة في اثبات الازلية سيما مع معارضته للبراهين
القاطعة المستفادة من الشرايع الالهية والنواميس النبوية والكتب السماوية على ان الله كان ولم يكن
معه شيء فاحدث ما احدث وخلق ما خلق ولا من شيء كان ما خلق وتحقق اجماع المليين على من
الملل الثلث بل مع متابعة جمع من المجوس لهم اما المنع الاول فهو انه اذا كان حصول وجود لشيء من شيء
اخر فكيف يكون في الواقع حصول هذا الوجود الا بعد لا حصوله في الواقع حاصلا وهل هذا الا المسبوق
بالعدم الواقعي وهل هذا الا الحدوث الزماني ولما لم يكن هذا في بدو الايجاد الا العدم في ظرف الدهر
فهو العدم الدهري الواقعي وهل معنى تخلل العدم بينه تعالى وبين العالم الا هذا المعنى وكذا ما في عبارة
الاشارات من ان الاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الاخر لا يفيد ولا ينتج الا بهذا المعنى واما ان التقدم بالعلية ليس معناه الا الاولوية في الوجود
وانه لا يكون الا بالمعية في الوجود بلا تخلل العدم الغير المنكر في ظرف الدهر فمن اين ثبت هذه المقدمة
واين دليله الا الشهرة المستفادة من ظواهر عبارات الاوايل من غير تحقق في مفادها او البداهة
من العقل الصحيح الخالي عن الوهم تدل على خلافه لا عليه انا ندعي البداهة واما المنع الثاني فهو انه
لا شك في تامية فاعلية الفاعل وانه فاعل وعلة تام الفاعلية والعلية ولا مانع من قبله من ازلية
الفعل والمعلول فلا بد ان لا يكون مانع من جهة القابل وهو المهية بشرط امكانها اذ لا يصلح كل
مهية لقابلية الوجود بل لا بد ان يكون مهية ممكنة فالامكان شرط المعلولية لم لا يجوز ان يكون
الامكان مانعا عن الازلية وعدم سبق العدم الواقعي وما ذكره الشيخ في بيانه ليس الا ان الامكان

لاباني عن الدوام والوقوع في وقت دون وقت وهذا الذي ذكره في الاشارات لا ينفع اذ الدوام انما هو في
الزمان الذي هو قبل الضرورة الذاتية التي قبلها الضرورة الازلية التي هي المدعى فان كان لا يابي عن الدوام
فلم لا يجوز ان يابي عن الضرورة فكيف عن الضرورة الذاتية الازلية على ما فصلناه غير مرة وهذا اخر الكلام
في هذا المقام والله المستعان وعليه التكلان قال المحقق الطوسي والحصر استقرائي قيل والحكماء ربما قالوا
في وجه الضبط ان المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان
جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا و
الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني
التقدم بالطبع ثم قال وافق لا يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع
فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه المتاخر فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان يكن فان اعتبر بينهما
ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض
سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى الاخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه ولما اقسام
المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كنوعين متساويين واقعين في مرتبة من المفهومات لم
المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمامومين محاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع
العارضين لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كل من الشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او لجزئين
لمعلول علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة
ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد
العلتين على معلول بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين
واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية بالزمان على راي المتكلمين واما المعية الزمانية
على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم
والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس التي معية اجزاء
الزمان بالذات غير معقول لانه قال اولئك المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتي بين اجزاء الزمان بل يقولون
عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق
المعية الذاتية على رايهم هذا كلام القايل وما اورد اولا على وجه الضبط انه ان اريد بالتقدم المعنى
اللغوي فكونه غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ثم اعتذر عنه بان

بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم للمتقدم في المجالس غالبا وقد رد على هذا الايراد والاعتذار
جميعا انه قد علم المعنى المشترك بين اقسامه من الشفا حيث قال ان التقدم والتاخر وان كان يقولا على
وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر وعلى الاعتذار بانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره
يجعل عدم تقدمها مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرة فلا
وجه لتخصيص من بينها بجعله قسما برأسه وقد يجاب من قبل المورد بانه ليس بكار المعنى المشترك بل هو طالب بيانه
لو لم يصرح هو بانكاره وايضا يمكن ان يكون تقسيمها لفظيا بناء على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفا وذهب
اليه السيد السند وانت خبير بان عبارة الشفا على ما نقلنا نصة في الاشتراك المعنوي وبجوازه ان يجاب
وبجوازه طلب البيان ثم الكلام على الاعتذار بانه لا يجري في غير الانسان انما يصح لو لم يحمل الانسان على التمثيل
والشرف ايضا لا على التمثيل والتعميم الشامل للرتبة وبعد اللتيا والتي فان امثال هذه المقالات لا يليق بها
بالكتب العلمية وانما يليق بامثال اخلاف الطلبة في مجالس الجماعة العامية لالتماس الفطرة والفضائل
العلمية واورد ثانيا على قول هذا القائل انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المحدثة اه انه انما يلزم ان
يكون لها التقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من
التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للعقلاء بالنسبة الى الحوادث اليومية
وعلى قوله فالاولى ان يقال انه على هذا يدخل العلة المحدثة في المتقدم بالطبع ويخرج عن المتقدم بالعلية فيلزم
على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان والحل اعتبار الحيثية كما مر في عبارة الشفا
فان هذا التقسيم بالحقيقة للمتقدم فلو جعل للمتقدم فينبغي اعتبار الحيثية ليرجع الى ما هو المقصود بالذات
اعني التقدم وح لا خلل في التقسيم الاول ايضا بناء على ان الحصر استقرائي لا التقسيم حقيقي واورد ثالثا على قوله
واذا اختلف الجهتان على رأي الحكماء بان المتقدم بالعلية عندهم هو الفاعل المستقل والجهة خارجة عنه
فلا يتعدد ولو سلم فلا يتعدد بالذات وان اختلف بالاعتبار فيتحقق المعية بالعلية في الجملة فتأمل ولا
يخفى ما في هذا الايراد لان المتقدم بالعلية اذا كان عندهم هو الفاعل بشرط الاستقلال ومن حيث هو مستقل
لان الحيثية لا شك انه معتبر فيه فيكون الجهة داخلة فيه لا خارجة عنه اذ لا شك ان المتقدم بالعلية ليس
ذات الفاعل او الفاعل من حيث هو فاعل فقط بل مع قيد الاستقلال ولذا تفطن لفساده وسلم ثانيا
ولفساد ما اورده بعد التسليم فقال فتامل اشارة الى سخافته لان ذات ما هو متقدم بالعلية وهو الفاعل
مع قيد الاستقلال او بشرطه وحيثيته مختلف لان الحيثية صارت بمنزلة الذات وجزءها وصار المجموع

ذاتا واحدة

ذاتا واحدة لان الذات واحدة وتعددها بالاعتبار واورد رابعا على قول هذا القائل ولا في المعية
الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية اه بانه لما كان الزمان
عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة
حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان المتصلة لذواتها فالمعية
الزمانية لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية
كالحوادث المجتمعة فاما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر و
كذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير الزمان هذا ما ذكره هذا القائل ولو قيل بتحقق
المعية الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية
على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غاية ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع
في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين العارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فلا يخفى ان غرض هذا المورد في هذا الايراد ليس الا التحقيق وبيان ما هو
الواقع وفي نفس الامر من غير التفات الى العرف والى ما يكفي في بيان المعية الزمانية على رأي المتكلمين
فلا يرد عليه ما قيل ان المعية الزمانية الحاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة باعتبار ان تلك الحوادث
ازمنة اذا كانت معلومة وقدرت بها اخرى غير معلومة بان اطلاق المتقدم والمتاخر على زيد وعمرو
مثلا في العرف انما هو باعتبار وقوع احدهما في الامس والاخر في اليوم مثلا ولا يتوقف على اعتبار كونهما
معلومين قدر بهما غير معلوم وكذا اعتبار المعية بين الحوادث لا يتوقف على الاعتبار المذكور وذلك
لان التحقيقات الحكمية لا دخل لها بالاعتبارات العرفية بل يكفي كون العرف منطبقا عليها وان لم يكن
اهل العرف متفطنا لها وكذا ما قيل ان الاولى ان يقع المعية الزمانية الحقيقية عندهم يتحقق بين الامور
الواقعة في زمان واحد كما يتحقق التقدم والتاخر الزماني الحقيقي بينهما باعتبار وقوعهما في الزمان المتقدم
والمتاخر وذلك لانه ليس بصدد ما هو الكافي في تحقق المعية الزمانية الحقيقية عندهم بل بصدد بيان
ما هو الواقع والتحقيق على رأيهم واما ما قيل ان من ههنا يعلم ان اتصاف الحوادث بالتقدم والتاخر انما هو باعتبار
وقوعها في تلك الازمنة المتقدمة والمتاخرة فجعل التقدم والتاخر العارضين للحوادث قسما اخر مغايرا
للتقدم والتاخر العارضين للازمنة الواقعة هي فيها تعسف ظاهر فلا يخفى ما فيه وذلك لان المتكلمين لما
رأوا ان التقدم والتاخر يكونان ذاتيين مستندين الى الذات من غير اعتبار ما فيه التقدم كما في الزمانيات
باعتراف الحكيم على ما ادعى في الحدوث الذاتي تقدم ما بالذات على ما بالغير الذي لا يجري بناؤه على التقدم بالعلية

لبطلان الترجح فيخرج سواء القسم من التقدم الذى هو لذاته وما ادعى الحكيم من ان هذا مخصوص باجزاء الزمان فرجح مجرد
دعوى منه فقالوا بالقسم السادس وادعوا نفى الاختصاص بالاختصاص وعمموه واجروه فى تقدم عدم العالم
على وجوده واجابوا عن براهين الاثلية به وكلام هذا القائل انما يصح لو كان التقدم والتاخر الذاتى المستند
الى الذات مختصا باجزاء الزمان وهذا اول الكلام عند المتكلم وما قررنا ظهر فساد النظر الاول فى كلام
المورد وهو ان المعية بين المتضايفين ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا ولا فرق بين نفس المعيتين باعتبار
ما فيه المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان هذه الحالة فى المتضايفين مقتضى ذاتيهما بخلافها فى زيد و
عمرو وهذا الفرق لا يؤثر فى جعلهما معيتين احديهما بالذات والاخرى بالزمان والا لزم ان يكون جميع اقسام
التقدمات والمعيات اذا كانت مقتضى الذات داخلة فى الذاتى وخرجت عن اقسامها مثلا التقدم
بالطبع اذا كان مقتضى ذات المتقدم يكون داخلا فى الذاتى وان كان مقتضى الغير يكون داخلا فى التقدم
بالطبع وقس عليه سائر اقسام السبق والمعية وذلك لانه لا مضايقة للمتكلم فى جعلهما معيتين احديهما
بالذات والاخرى بغيرها ولا منع فى الاجتماع ولا فساد فيه سيما وكلماتهم اذا كان مفادا منه هذا
المعنى على ما مر واما النظر الثانى وهو ان استناد المعية بين المتضايفين الى وقوعهما فى زمان واحد لا
يقدح فى كونها زمانية حقيقية لان المراد بالزمانى الحقيقى ان يكون عرضا اوليا للمعين والعرض الاولى
للشئ على ما صرح به السيد المحقق فى حاشية المطالع ان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة فى العروض
لا ما لا يكون بينه وبين المعروض واسطة فى الثبوت ومعلوم انه وقوعهما فى زمان واحد ليس واسطة فى عروض
المعية للمتضايفين بعرض لها المعية اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالعرض الاولى ههنا ما لا يكون محتاجا
الى الواسطة فى الثبوت مطلقا لا يقال المعروض الحقيقى الذى كان واسطة فى العروض لعله هو وقوع هذا
ووقوع ذاك فى زمان واحد لانا نقول بعد الاغماض عن بعده بحسب اللفظ نقول لم يتحقق المعية الزمانية
الحقيقية بين الوقوعين فلا مجال للتردد وايضا الحقيقى ههنا ليس فى مقابل الاضافى والاعتبارى
بل فى مقابل المجازى فيرجع الى نفى الواسطة فى العروض ومعلوم انه لا يكون استناد المعية الى الوقوع
المذكور سببا لكون نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا يخفى فلا يخفى ما فيه لان هذا المورد فى
مقام التحقيق بين ان ما يعرض الشئ اولا وبالذات ويكون ذاتيا ومقتضى الذات لذاته هو قسمان قسم
هو مثل التقدم والتاخر الزمانيين العارضين لاجزاء الزمان لذواتها الذى عرض لاجزاء الزمان اولا
وبالذات لذواتها من غير واسطة فى العروض والثبوت ومن غير ملاحظة امر اخر مثل الوقوع فى زمان
واحد وغيره والمعية الزمانية الحقيقية فى مقابلة التقدم والتاخر الزمانيين لا بد ان تكون على قياسهما

بلا تفاوت ولا شك ان المعية العارضة للمتضايفين ليست كذلك اذ هى من القسم الثانى الذى هو
قد لوحظ فيه امر اخر وهو وقوعهما فى زمان واحد فهو ليس من المعية الزمانية الحقيقية المقابلة للتقدم والتاخر
الزمانى الحقيقى وليس هو بما هو المعتبر ههنا وهذه التفصيلات فى تحقيق العرض الذاتى وما قيل فيه رطبا
يابسا وتحقيق الحقيقى باعتبار به وغير ذلك كلها لا طائل تحتها واما النظر الثالث فى كلام المورد وهو ان
التوقف فى عدم تحقق المعية الزمانية حقيقة على مذهب الحكماء لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان
تتحقق بين الازمنة وهو ظاهر البطلان او بين الزمانيات وهو ايضا باطل بالبرهان الذى ذكره فى المتضايفين
او بين الزمان والزمانى وهو ايضا باطل بمثل ما ذكره فى المتضايفين وهو ان المعية بينهما لوقوع الزمانى فى الزمان
قيل ويمكن ان يجاب عن هذا بان العلاقة بين الزمانيات لعلها لا تنحصر فى وقوعهما فى زمان واحد وكذا
بين الزمان والزمانى لا ينحصر العلاقة فى وقوع احدهما فى الاخر فلعله يتحقق بين الزمانيات او بين
الزمانى والزمان علاقة معتبرة من حيث الاجتماع فيكون زمانية حقيقية غير مستندة الى وقوعهما
فى زمان او وقوع احدهما فى الاخر وفيه تعسف فالظاهر ان هذا الجواب لا بأس به وان كان غير مرتضى
عند قائله ويكون هو علة التوقف المذكور واما النظر الرابع فيه وهو ان القول بعروض المعية
للمتضايفين مع القول بان عروضها لهما من جهة وقوعهما فى زمان واحد ينافى القول بكونها ذاتية
لهما ظاهر قيل وتوجيهه ان يقال المراد من كون المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان
بواسطة مستندة اليها فان وقوعهما فى زمان واحد مقتضى ذاتيهما فهذا التوجيه ايضا فى دفع النظر
لا بأس به هذا ثم لا شك ان ما اورده القائل الاول على قوله وما قيل الخ من ان المتكلمين لا يحصرون
السبق الذاتى الخ مبنى على انه لما كان الظاهر ان منشأ وهم القائل ان انحصار السبق الذاتى فى اجزاء الزمان
يقتضى انحصار المعية الذاتية فيها فلذا تعرض لنفيه والا فلا توقف للتعرض عليه وما قيل من انه يمكن به
تطبيق كلام القائلين بعينه بان يقال مراده انه كما لا يعقل ذلك فى اجزاء الزمان لا يعقل فى عدم الزمان
وقد حصروا هذا النوع فى الامرين فغير انه من ابن هذا الحصر من كلامهم مع انه خلاف الواقع لما اورد
بانه لا يلزم من حصر موضوع التقدم والتاخر فى اجزاء الزمان حصر موضوع المعية فيهما اذ لا يلزم اتحاد
الموضوع فيهما نوعا ودفعه بدعوى الحصر فى الامرين فلا يخفى فساده اذ لا فساد فى الايراد بعد عموم السبق
الذاتى فى غير اجزاء الزمان على ما علم من سياق ما قرره سابقا غير مرة ثم قال المحقق الطوسى موافقا
للشيخ ان مقوليته بالتشكيك وقيل فى شرحه اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك
اللفظى او بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك فهذا هو المختار عنده فانا نعلم اشتراك هذه

الاقسام فی معنی السبق لکن لا علی سبیل التساوی فان السبق بالعلیة اولی بالسبق من السبق بالطبع وذلک
لان الاحتیاج الی العلة المؤثرة الموجبة اقوی واکمل من الاحتیاج الی علة غیرها فما یتفرع علیه من الترتب العقلی
یکون اولی واکمل وهما اعنی السبق بالعلیة والسبق بالطبع اولی بمفهوم السبق من غیرهما کالسبق بالشرف و
بالرتبة وبالزمان اذ یجوز فی هذه الثلثة ان یصیر السابق فیها متاخرا وهو هو بعینه بخلاف السبق
بالعلیة والسبق بالطبع ولذلک قیل هما سبقان حقیقیان واورد علی قوله لان الاحتیاج الی العلة
المؤثرة اه بانه اما لان الاحتیاج الیها ضروری فی کل معلول بخلاف غیرها فانه قد یستغنی عنها
بعض المعلولات واما لانها مفید الوجود علی سبیل الوجوب بخلاف غیرها فلیتامل فیه ثم فی ترتب
کون المترتب علیه اکمل علی ذلک وقد یتوهم هذا المورد فلیتامل فیه بانه فلیتامل فی کل واحد
من الوجهین او فی ان الاحتیاج الی العلة المؤثرة الموجبة اقوی بناء علی عدم تمام شیء من الوجهین
ووجه التامل فیهما منع المقدمتین وهی ان کون الاحتیاج الی العلة المتقدمة بالعلیة ضروریا
فی کل معلول وکون المتقدم بالطبع قد لا یحتاج الیه بعض المعلولات لا یوجب کون الاحتیاج الی
المتقدم بالعلیة اقوی من الاحتیاج الی المتقدم بالطبع فیما تحقق الاحتیاج الی المتقدم بالطبع واما منع
کون المتقدم بالطبع غیر ضروری فی بعض المعلولات فان التاثیر والایجاد متقدم بالطبع علی وجود المعلول
وکذا منع کون المتقدم بالعلیة ضروریا فی جمیع المعلولات اذ لا یتحقق فی المعلول المرکب اذ لا یتحقق
ههنا مفید الوجود بالاستقلال وهو معنی المتقدم بالعلیة فلا یخفی فساد المنعین لان التاثیر لیس
متقدما بالطبع بالمعنی الذی کان الکلام فیه وهو ما یکون منافیا التقدم الوجود علی انه سیجیء فی
بحث العلة والمعلول ان الامکان والتاثیر خارج عن تعریف مطلق العلة ولان الکلام علی ما مر کان
صریحا فی تحقق المتقدم بالعلیة فی کل ما له فاعل وتوجیه هذا ووجه التامل فی الوجه الاول واما فی
الوجه الثانی فلان کون المتقدم بالعلیة مفید الوجود بخلاف المتقدم بالطبع لا یوجب ان یکون الاحتیاج
الیه اقوی الا ان یقال المعلول انما یحتاج اولا الی الفاعل المستقل واحتیاجه الی غیره من جهة ان استقلاله
یتوقف علیه لکن هذا فی غیر الجزء مسلم واما فی الجزء فلا وایضا الاحتیاج الی الجزء الذی هو متقدم بالطبع
لما کان من حیث الذات بخلاف الاحتیاج الی المتقدم بالعلیة لانه من حیث الوجود یکون اقوی ویمکن
ان یقال هذا مع انه خلاف ما قرره المورد یرد علیه ان المتقدم بالطبع انما هو باعتبار الوجود کما علم من کلام
الشیخ والجزء تقدمان احدهما بحسب الذات ولا کلام فیه والاخر باعتبار الوجود والکلام انما هو فی هذا
التقدم وحصر السبق فی اقسام حصر السبق المشهور بطریق الاستقراء وبیان التامل فی ترتب کون المترتب

علیه اکمل

علیه اکمل علی ذلک مع انه اذا کانت العلة اقوی فالمعلول اقوی فهو انه کما قیل لعل الاحتیاج لیس علة
مستقلة للترتب المذکور ولا اعتماد فی جواز الاحتمال المذکور فی العلة الناقصة ویمکن ایضا
ان یقال اللازم کون نفس الاحتیاج الی العلة المؤثرة اقوی من نفس السبق بالطبع لا کون صدق السبق
علی السبق بالعلیة اقوی من صدقه علی السبق بالطبع حتی یلزم التشکیک فی مفهوم السبق هذه هی
الکلمات الدایرة ههنا والحق ان دعوی التشکیک بدیهیة کما یظهر من عبارة الشیخ وغیره وما ذکر فی بیانه
منبهات والمنوع التی اوردوها من قبیل التشکیک فی البدیهیات من السوفسطائیة مع ان المدعی
لیس امرا مهما بحیث یترتب علیه امر یعباء به تشکیکا کان الاطلاق او اشتراکا لفظیا
ثم اورد هذا المورد علی قوله اذ یجوز فی هذه الثلثة اه بان یقال بانه فیکون السبق فیها اقوی فلا دوم
فیکون اولی بان هذا انما یدل علی اختلاف حصول السبق فی معروضاته وکون السابق مقولا
بالتشکیک علیها لا علی کون السبق مقولا بالتشکیک علی المعروضات کما ان بعض المقادیر قد یلزم بعض
الاجسام بحیث لا یمکن زواله مع بقائه ولا یلزم منه کون المقدار مقولا علی المقادیر بالتشکیک فان قلت
قلت مفهوم السبق المطلق کالسبق هو ان یکون للشیء معنی حیث لیس للاخر ولا یکون للاخر الا حیث
یکون له وذلک المفهوم فی السبق الذاتی اقوی لانه یکون للسابق ذلک المعنی حیث لیس للاخر
ولا یمکن ان یکون له فان وجود المعلول فی مرتبة وجود العلة ممتنع علی ان یکون المرتبة قبل الوجود
نظرا الی الظرف الامتناع بخلاف وجوده فی زمان وجود العلة فانه یمکن وکذلک فی سایر انواع
السبق وان لم یکن هذا المعنی للمتاخر من هذه الحیثیة لکنه یمکن ان یکون له فیکون السلب الذی
هو جزء معنی السبق فی الاول اتم فیکون السبق فیه اقوی قلت هذا لا یقتضی ان یکون اطلاق السبق
علی اقسامه بالتشکیک کما ان کون حظ زید من حظ لا یقتضی ان یکون اطلاق الحظ علیهما بالتشکیک
وکذا کون سواد اشد من سواد لا یقتضی کون اطلاق السواد علیهما بالتشکیک علی ما مر تفصیله ویرد علی
هذا الایراد بانه قد سبق منه ان المقول بالتشکیک هو المشتق وایضا قد تقرر ان الامور العامة هی المشتقات
فالمقصود ههنا هی مقولیة السابق علی اقسامه التی هی المعروضات ولا غبار علیه ویرد هذا الرد بانه
یمکن ان یقال لعل هذا الایراد الوارد علیه حیث ذهب الی ان الامور العامة هی المبادی ثم انه اقتفی
اثره حیث اورد عبارة یوهم ان المقصود من هذا الوجه بیان اولویة السبق بالطبع والسبق بالعلیة
علی جمیع ما عداهما ولیس کذلک لعدم جریانه فی اولویتهما فی مفهوم السبق بالقیاس الی السبق الذاتی عند
المحقق الطوسی والزمانی الحقیقی عند الحکیم وان جری فی الزمانی الحقیقی عند المحقق الطوسی فتامل ولا یخفی

ان ظاهر كلام الشارح لكلام المحقق الطوسي انه اقتصر على نقل الخلاف بين القوم ولما كان المحقق الطوسي
اختار مذهب التشكيك موافقا للشيخ وساير المشاء فاسند الى وتيرتهم من حصر السبق في الخمسة وجعل
احد الخمسة التقدم الزماني الذي لا يجامع السابق المسبوق من غير تفصيل وتقسيم لهذا القسم الى القسمين
اللذين احدهما التقدم والتاخر العارضان للزمانيات الذي ما فيه التقدم فيه الزمان وثانيهما
التقدم والتاخر العارضان لاجزاء الزمان بناء على ان هذا التقسيم يجعل هذا القسم قسمين مختلفين
بالنوع ويصير الاقسام ستة وارتفع الخلاف بين المتكلم والحكيم والمحقق الطوسي في الاقسام الستة
وبقي الخلاف بينهم في ان الحكيم حصر القسم السادس على اجزاء الزمان فقط والمتكلم عممه فيها وفي غيرها
والمحقق الطوسي ايضا الظاهر منه انه عممه ايضا ولذا اعترف بالحدوث ونفي القدم بناء على ما
فصلناه مرارا حيث جعل تقدم ما بالذات على ما بالغير خارجا عن التقدم بالعلية وايراد المحقق
الشريف ساقط حيث بني الحدوث الذاتي على التقدم بالعلية واذا جعل القسم الخامس باقيا على عمومه
من غير تقسيم فيصدق عليه انه يجوز في الجملة ان يصير السابق فيه متاخرا مع قطع النظر عن التحقيق
المذكور فجعل هذا الشارح لهذا بناء على الظاهر من قول الحكيم بدون التحقيق والمورد ايضا بني على هذا
الظاهر الذي ما لم وعلى هذا كان ايراد الراد اولا واخرا ساقطا عن المورد لان الاول الزماني والثاني
بناء على السكوت عن السبق الذاتي عند المحقق الطوسي والزماني الحقيقي عند الحكيم فان كان كلاهما
واحدا والاختلاف انما هو في الاختصاص باجزاء الزمان وعمومه لغيرها فتدبر واما السؤال والجواب
فهو على طبق ما بقره هذا ثم انه يحفظ الاضافة بين المضافين في انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك
بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة
الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى واحق
بالسبق من السبق الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي
هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى
بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين
اذا كان بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيهما اعني تاخريهما
وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على
امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد مر ما فيه وقال المحقق الطوسي والتقدم وايما
يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظرت الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها

ولا متاخرة

ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زماني كما في التقدم في الزمان او
مكاني كما في التقدم في المكان او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف وحاجة كما في التقدم بالعلية او
بالطبع وهذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض
اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر قيل ويمكن ان يتوقى انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرهما
عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا كان العارض
لا يسحب عليه فيكون المعنى بعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخر اعم من العارض الغير
الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر انه ليس مقصوده فان تفصيل هذين
العارضين من بين اسباب التقدم ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها لان محصله ان
التقدم بسبب العارضين او بغيرهما اي شيء كان واورد على قول هذا القائل ان تفصيل هذين العارضين
بان هذا مشترك بين توجيهه والتوجيه السابق ولعل وجه تخصيص تفصيلهما اشتهار هذين التقدمين
وكون لفظ التقدم موضوعا لهما اولا كما فهم من عبارة الشفا واما خلوه من الفائدة المعتدة بها فانما هو
بالنسبة الى توجيهه فان التوجيه السابق يكون غيرهما داخلا تحت العارض ويكون معناه لو لم يكن
التقدم بسبب عارض زماني او مكاني لكان بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفائدة المعتد بها
واما في توجيهه فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما لفهم الحصر في الاولين على ما يدل عليه لفظ الدوام و
الا فمعلوم بالبديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما ويمكن توجيه كلام المحقق الطوسي بانه لا بد في اعتبار
عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم ففي تقدم اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود والارتسام لم يعرض التقدم
والوجود من العوارض هذا كلام المورد ولا يخفى ما فيه الى هنا انتهى تحرير ولم يتم الكلام ووصل
الى نظر السلطان الاعظم الشاه سلطان حسين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقالة الثالثة عشرة فصول وعشرون شكلا من بيان تبين فيها احوال الشمس ففي الاول مقدار زمان السنة
الشمسية وفي الثاني وضع الجداول لحركة الشمس الوسطى وفي الثالث الاصول الموضوعة لضبط الحركات المختلفة
التي منها اصل الخارج واصل التدوير اللذين عليهما مدار اثبات امهات الافلاك الجزئية لساير الكواكب لا الشمس
فقط على ما يوهمه عبارة البعض وفي الرابع تعديل الشمس اي الاختلاف المرئي والبعد بين مركزيها وفي الخامس اختلافاتها
الجزئية وفي السادس عمل جدولها وفي السابع جدولها وفي الثامن حاصل الشمس المسمى باصل الوسط وفي التاسع حساب
تقويمها وفي العاشر اختلاف الايام بلياليها المسمى بتعديل الايام فان معرفتها متقدمة على معرفة احوال القمر والكواكب
لتعلقها بحركات الشمس ومواضعها اما التعلق العام فهو ان اليوم بليلته انما يتعين بحركة الشمس وبها يتحصل ولا يعرف
حال الكوكب اصلا الا بمعرفته ومعرفة الاوقات والساعات واجزائها واما التعلق الخاص بالقمر فمثل التشكلات البدرية
والهلالية والخسوف وامثالها واما التعلق الخاص بالكواكب فمثل الظهور والخفاء والصباحي والمسائي وغير ذلك
لكن فيه ان معرفة جميع احوال الكواكب لا تتوقف على معرفتها محل تامل ولذا اختص بعض البعض واضاف الجميع
المضاف المفيدة للعموم بل نقول لو حمل التقدم على الشرف او الوثيق بل قصر التعليل بتعلقها بحركات الشمس
فلا يتم التقريب فلا يخفى ان في وجه تقديم بيان احوال الشمس على بيان احوال ساير الكواكب لا يحتاج الى دعوى توقف
الجميع والى نظر المخصص لكن الكلام في الادعاء ولا يكفي توقف البعض من غير عكس هذا ومواضع حركات الشمس
هي اجزاء منطقة البروج والتعلق مثل ان مواضع الرجوعات والاستقامات والوقوفات في اي جزء من اجزاء
المنطقة وعلى هذا التفسير يمكن دعوى الجميع لانه قلما يكون حال لا تتعلق بحركة الشمس او بجزء من اجزاء المنطقة
على ما لا يخفى من بعد في بيان احوال المتحيرة والقمر بيانها في المقالة التاسعة في اكثر فصولها فارجع واول مباحث
الشمس البحث عن مقدار زمان سنتها فان مقدار حركتها الوسطى يتحصل بذلك بان يقسم اجزاء دورة واحدة وهي
ثلثمائة وستون على عدد ايام سنتها مع الكسر فما خرج فهو حركتها وسطها اليوم واحد ولما كان معرفة حركتها الوسطى
لابد في جميع الجهات الشمس وهي لا تحصل الا بالبحث عن المقدار المذكور فصار هذا البحث مقدما على الجميع واول
قبل الخوض فيه ان الزمان مع انه يقدر الحركات بذاته الحركة قدر بالنسبة الى المسافة التي تقع الحركة فيه فيقدر

حركة

حركة بمقدار فرسخ والحركة بهذا المقدار امر قار مجتمع اجزاؤه في الوجود وله اقدر ومقدار آخر مع قطع النظر عن امتداد
المسافة وان كانت الواقع منطبقة عليه فهي بهذا الاعتبار امر غير قار وكذا هذا المقدار ايضا غير قار بل هذا
المقدار ايضا وهو المسمى بالزمان انما نسبته الى الحركة التي هو مقدارها ومقدرها فبهذا الاعتبار غير قار والنسبة
الى المسافة التي تقع عليها الحركة التي هو مقدارها وبهذا الاعتبار قار لكن التسمية بالزمان بالاعتبار الاول فـ
هذا المقدار الغير القار المسمى بالزمان مع انه يقدر الحركة بذاته لا بواسطة امر آخر كما في حركة بمقدار ساعة او ساعتين
او اقل او اكثر فانه يتقدر بظاهر الا في نفس الامر بعودات العلويات السماوية التي هي ما فوق كرة النار دون
السفليات العنصرية الى مواضعها كعودة الشمس الى الاعتدال الربيعي والى الافق الشرقي او الى الافق الغربي او الى
نصف النهار تحتا او فوقا او اوضاعها كعودة القمر الى الاجتماع الحقيقي او الى المقابلة او الى التربيع وهذا
التقدر ليس في نفس الامر بل في الظاهر من حيث ان كلا منهما منطبق على الآخر وكانت الحركة امرا ظاهرا والزمان
خفيا بالنظر اليها فقدر الزمان بالحركة فقيل زمان بمقدار حركة دورة من المعدل مثلا وفي الواقع الامر بالعكس
لان الزمان كما علمت عارض من عوارض الحركة وكم من الكميات الغير القارة المتصلة لا الكم ومعروض الحركة
والمقدار لا يكون الا عارضا وما قيل ان قوله ظاهرا اشارة الى ان المتقدر بشيء ينبغي ان يكون امرا موجودا مجتمعا
اجزاؤه في الوجود والزمان ليس كذلك فانه يوجد جزء منه ويعدم فيوجد جزء آخر وهكذا فهو في الحقيقة
امر متصل موهوم لكنه يقبل القسمة بسبب انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل مجتمع اجزاؤه
في الوجود وما قيل اي في بادي النظر ولا في الحقيقة ليس الزمان امرا موجودا حتى يصح كونه متقدرا او متحددا
فلا يخفى فساده **اما اولا** فلان قوله المتقدر بشيء ينبغي ان يكون امرا موجودا مجتمعا اجزاؤه في الوجود ان اراد
الوجود الخارجي فهو ظاهر الفساد وان اراد الوجود الذهني الخيالي فالزمان بهذا المعنى موجود في الخيال فهو
كاف في التقدر بالشيء **واما ثانيا** فلان قوله ان الزمان في الحقيقة امر متصل موهوم لكنه يقبل القسمة ان
اراد الزمان بمعنى الآن السيال فهو موجود في الخارج لا موهوم وان اراد الزمان بمعنى القطع فهو وان كان
موهوما لكنه موجود في الخيال والموجود الخيالي يقبل القسمة وان لم يكن منطبقا على امر موجود في الخارج
القار الذات **واما ثالثا** فلان قوله يوجد جزء منه ويعدم فيوجد جزء آخر في الزمان بمعنى السيال غير
معقول لانه ليس له جزء وفي الزمان القطع ايضا لانه ليس له وجود الا الوجود الخيالي وباعتبار هذا الوجود
اجزاؤه مجتمعة في الوجود وفي بعض النسخ المعول عليه متجددا بالدال المهملة لا الراء والقاف بل العين
وعلى هذا فقوله ظاهرا اشارة الى ان هذا التجدد والتحدد في الظاهر ولا في الحقيقة الزمان امر متحقق
واحد لا بداية له ولا نهاية ولا اجزاء الا بحسب الفرض والوهم او بسبب الحركات الواقعة فيه وما قيل من كون

المعود تعقلا من الاربعين لانه ارجع حاصله الى ما في النسخة الاولى لا يخفى بعده ولولا هذه النسخة الثانية
قوله بعودات لفظ الجمع وكذا الحلويات بلفظ وان صيغة الحركات بلفظ اسم وتصغه ايضا يوجد في
هو ان الزمان الشخصي لا الى الواحد الشخصي لكل ابدا لا يكون لا بعدد الحركة شخصية ازلية كذلك فكيف يتعدد
الحركات المتعددة وارادة الجنس من الجمع احتمال ضعيف سيما في الجمع المحلى وتعدد الحركات تبرع امر مقدار الواحد
بعينه لا يخفى بافرايه واجزائه التي يتعدد بها اى بتلك العودات اما بسبب الحركة الاولى فكالايام والليالي اليوم
عبارة عن زمان كون الشمس فوق الافق والليل عبارة عن زمان كون الشمس تحت الارض وكون هذا بسبب الحركة
الاولى ظاهر وان كان للشمس دخل واما اليوم بليلته نعند المنجمين عبارة عن زمان يتخلل بين مفارقة الشمس من
نصف نصف النهار المعين المحدد بقطبي العالم وبين العود الى ذلك سواء كان ذلك النصف من دائرة نصف
النهار المعين المحدد النصف الفوقاني او التحتاني من الافق وهذا يكون حقيقيا ويكون وسطيا اما الحقيقي
فهو دايما بمقدار دورة من المعدل مع المطالع الاستوائية لقوس سارتها الشمس في ذلك اليوم بالحركة التقويمية
واما الوسطى فهو بمقدار دورة من المعدل مع المطالع الاستوائية لقوس سارتها الشمس بالحركة الوسطية وحركات
الاوساط الموضوعة في الجداول بحسب هذا الاصطلاح فهذا ايضا بسبب الحركة الاولى وكون الحركة الخاصة
الشمسية لها دخل لا ينافي السببية وعند الطوائف الاخر فهو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس لنصف الشرق
او الغرب من الافق وعودها اليه بعينه وهذا في الاغلب يكون دورة مع مطالع قوس قطعتها الشمس في تلك
المدة او مغاربها وقد يكون دورة واحدة فقط وذلك في عرض يساوي تمام الميل الاعظم اذا كانت
الشمس في البروج التي تطلع دفعة واخذ اليوم بليلته من طلوع الشمس الى الطلوع او كانت في البروج
التي تغرب دفعة واخذ اليوم بليلته من الغروب الى الغروب وقد يكون انقص من دورة وذلك
في موضع يزيد عرضه على تمام الميل الاعظم ولم يبلغ تسعين اذا كانت الشمس في البروج التي تطلع معكوسة
واخذ اليوم بليلته من الطلوع الى الطلوع او كانت في البروج التي تغرب معكوسة واخذ اليوم بليلته من
الغروب الى الغروب وقد يكون دورتين وقد يكون دورات كثيرة كما اذا كانت في تلك العروض
في قوس من فلك البروج الابدية الظهور واخذ اليوم بليلته من الطلوع الى الطلوع او كانت في قوس من فلك
البروج الابدية الخفاء واخذ اليوم بليلته من الغروب الى الغروب واما زمان اليوم فقط او الليل فقط فلا يكون
كونهما معا بمقدار دورة مع المطالع المذكورة كامر وقد يكون كل من هذين الزمانين مساويا لزمان دورة
واحدة وقد يكون انقص منه بشيء قليل وقد يكون ازيد منه الى ان يبلغ ستة اشهر واما بسبب الحركة الثانية
فاظهرها ما يفعله عودات النيرين اما القمري فانما يظهر حسا وفي بعض النسخ فانها يظهر اى لاجل الى

يعود

يتعلق بها انظر حسا باختلاف تشكلاته الهلالية والبدرية وغيرهما من التشكلات الحادثة للقمر بين
الهلالية والبدرية وهذا مختص بالحس لا بنظرين انما المعيدة المختص هو ما في النسخ الصحيحة واما بحسب الحقيقة
نفقط لا حسا او حقيقة فباختلاف اوضاعه المقر المحسوسة الحقيقية كالمقارنة الحقيقية او الوسطية
المشهورة بالاجتماع الحقيقي او الوسطي التي هي مبدأ الشهر القمري وسطيا عند الحساب او حقيقيا عند الترك
وكالتربيع والتثليث وغير ذلك الى ان يعود الى تشكل يفرض مبدأ او قد فرض الهلالية مبدأ في الشرع
بحسب الرؤية قطعا وعند العرب بحسب الرؤية او الحساب حتما والاجتماع الوسطي عند الحساب والحقيقي
عند الترك كما مر وكل من الاجتماع والاستقبال الحقيقيين عند الهند ولما كان التفاوت بين كل من مصطلح
الحساب في الترك والشرع غير مطرد قد يتقدم ويتأخر كل من الاخر بيوم واحد والزايد نادر جدا وجعل
تشكل او وضع اخر كالتربيع والبدرية مبدأ مخترع غير مشهور وهذا الجزء يسمى شهرا قمريا واما الشمسي فباختلاف
اوضاعها بالقياس الى سمت رؤس سكان الارض قربا وبعدا الذي يختلف الفصول وما يتبعها بحسب
اى بحسب ذلك الاختلاف لما اختلاف الفصل بسبب القرب والبعد فلان الشمس اذا قربت من سمت الراس يصير طبيعة
الفصل واذا بعدت يصير باردة واذا توسطت اعتدلت فصارت الفصول الاربعة واذا قربت في دورة مرتين
وبعدت مرتين كما في خط الاستواء صارت الفصول ثمانية باعتبار القربين والبعدين والتوسطين
واما اختلاف ما يتبع الفصول فكاختلاف احوال الزرع والنسل والشجر والثمر وسائر احوال النباتات والحيوانات
والوحوش والطيور وهذا الجزء المشتمل على الفصول الاربعة في معظم المعمورة او الثمانية في غيره الذي هو
زمان من اعتدال ربيعي الى اخر من انقلاب بعينه الى مثله يسمى سنة شمسية ثم اذ قصد عد الشهر والسنة بالايام ولياليها
لم يتعدد اى الشهر والسنة بها اى بالايام ولياليها صحيحا بل وقع في تسعة وعشرين كسرا اكثر من نصف يوم هو
احدى وثلثون دقيقة وخمسون ثانية لاجل الاجزاء التي بها يكون يوم بليلته ستون دقيقة وثلث الاجزاء التي
دقايق الايام بها لا يوقف عليه بادى النظر على مقدار ذلك الكسر بعد معرفة وسطى القمر والشمس بان
اسقط وسط الشمس ليوم وهو تسع وخمسون دقيقة وثماني ثواني وعشرون ثالثة وهذا الوسط
يعلم بان يقسم الدور وهو ثلثمائة وستون جزءا على عودة واحدة للشمس اعني ما بين تزولها النقطة
الربيعية الى عودها اليها وهو ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بالتقريب يجيء مفصلا فاذا اسقط
وسط الشمس من وسط القمر وهو ثلث عشرة درجة وعشر دقائق وخمس وثلثون ثانية وثالثة ثلث عشرة
درجة وعشر دقايق وتسعة واربعون ثانية على ما ضبط بعض احرفي على الاول الفضل المسمى سبق القمر
بحسب الوسط فصار كان الشمس ساكنة والقمر يتحرك كل يوم هذا القدر ونسبة سبق القمر الى يوم واحد كنسبة

الامر الى زمان الشهر المجهول فالاولى اعتبار المناسبة اذا قربنا الدور في الواحد ولا يتعين وقسناه على سبق القمر حتى
كان كما مر وهو زمان ما بين الاجتماعين الوسطين ولما كان الكسر محتاجا الى الحساب في التامل فلا يوقف
عليه بادى النظر ولم يعتبر في الاجتماع الحقيقي لاحتياجه الى مزيد حساب في الاختلاف مواضعه باختلاف
مواضع القمر في التدوير وفي السنة الشمسية كما في الشهر القمري بعد ثلثمائة وخمسة وستين كسر اقل من ربع
يوم بمثل ذلك اى مما لا يوقف عليه في بادى النظر وعلم بعد النظر والاعتبار وهذا الكسر الذي هو اقل من ربع
يوم هو جزء من ثلاثمائة من يوم بحساب بطلميوس في هذه المقالة وثلث عشرة دقيقة من ساعة وثلث اخماس
دقيقة بحساب البتاني واثنا عشرة دقيقة من ساعة بحساب الحكيم محيي الدين المغربي واحدى عشرة دقيقة
بحساب المحرر وتسع دقايق وثلث اخماس دقيقة بحساب بعض المتاخرين وعشر دقايق وثلاث ارباع دقيقة
بحساب الراصدين بسمرقند فاصطلح الناس على مقادير سهلة الانضباط قريبة من الحقيقة يعدون بها الا ان
اصطلاحات شتى فمنهم من راعى ان يكون الشهر قمريا والسنة شمسية وهذا هو الاصل لان المناط في الشهر هو
دور القمر ولما كان حركة الشمس في برج قريبا من دور القمر سموها شهرا على سبيل التشبيه وخصوها بالشهر الشمسي
تمييزا لها عنه والمناط في السنة هو دور الشمس ولما كان اثنا عشرة دورة من القمر قريبا من دورة الشمس
سموها سنة على سبيل التشبيه وخصوها بالقمري تمييزا لها عنها كاليهود فان مبدا تاريخهم لما خرج موسى مع بني اسرائيل
من مصر ليلة الخميس الخامس عشر من شهر نيسان وجاوزوا البحر وهلك فرعون وجنوده استبشر موسى بذلك اليوم
وقال احفظوه عيدا لكم في كل سنة ولا تغيروه من زمانه وكان في ذلك الوقت طلوع القمر مع غروب الشمس وكانت
قريبة من اوايل الحمل لانهم كانوا يزرعون سنبلة الحنطة ويحصدون والفرات في مصر قريبة من نزول الشمس الحمل وعلى
هذا فكان القمر قريبا من الميزان فاحتاج حسابهم الى اعتبار سني الشمس وشهور القمر والى كبس بعض السنين بشهر
زايد محافظة على وقت عبادتهم بان كبسوا تسع عشرة سنة بسبعة اشهر على ترتيب بهزيجوح ويكررون السادس
فالقراؤن يعتبرون في الشهور الرؤية كما في زمن موسى عليه السلام ولا يلتفتون الى تفاوت ذلك في الاقاليم كالمسلمين
والربانون وهم اكثر اليهود يجعلون شهر تشرين تسعة وعشرين لئلا يتغير ابتداء الشهور في العالم
ويشترطون ان يكون اول سنتهم احد ايام السبت والاثنين والثلثا والخميس وهم يجعلون مبدا تاريخهم من آدم
عليه السلام وزعموا ان بين هبوطه وزمان موسى النبي الفين واربعمائة وثماني واربعين سنة وبين موسى والاسكندر الف
سنة اخرى والقرائين ايضا ياخذون السنة شمسية والشهور قمرية فياخذون من اجتماع حقيقي الى اجتماع
حقيقي آخر شهرا ويزيدون كل سنتين او ثلاث سنين شهرا واحدا ومنهم من راعى ذلك في السنة وحدها
وجعل الشهر عددا ايدور حول الثلثين كالنصارى وهو تاريخ الروم ومبداه بعد اثنى عشرة سنة شمسية من

وفات

وفات الاسكندر بن فيلفوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة وسنوه شمسية اصطلاحية هي ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وربع تام وكذا شهورهم اصطلاحية شمسية اذ قد اخذوا اربعة منها ثلثين وهي
تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول وايام البواقي احدا وثلثين غير شباط فانهم جعلوا ايامه ثلاث سنين
ثمانية وعشرين وفي السنة الرابعة تسعة وعشرين فزادوا يوما لاجل الكبيسة لاجتماع الارباع ولا مستند
لهذه الاوضاع وترتيب اسماء شهورهم هكذا تشرين الاول تشرين الثاني كانون الاول كانون الآخر شباط
اذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول واول سنة هذا التاريخ تشرين الاول وابتداؤه قريب من توسط
الشمس الميزان مع تقدم وتاخر لان ما اخذوه ربعا تاما اقل منه ومنهم من راعى ذلك في الشهر وحده وجعل السنة
اثنى عشر شهرا فقط كالمسلمين وهذا هو تاريخ الهجري وسبب وضعه على ما نقل انه رفع الى عمر بن الخطاب صك محله
شعبان فقال اى شعبان هو هذا الذي نحن فيه او الذي ياتينا او ان الاموي كتب اليه انه ياتينا من قبلك
كتب لا نعرف كيف نعمل بها قد قرانا صكا محله شعبان فما ندري اى الشعبانين هو الماضي او الآتي فجمع الصحابة
واستشارهم فيما يضبط به الاوقات فقال له الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم على يديه حين اسر وحمل اليه ان
للعجم حسابا يسمونه ماه روز ويسندونه الى من غلب عليهم من الاكاسرة وبين كيفية استعماله فعربوا ماه روز
بمؤرخ واخذوا مصدره التاريخ فقال ابن الخطاب ضعوا للناس تاريخا يضبطون به اوقاتهم فقال بعض
الحاضرين من مسلمي اليهود لنا حساب مثله نسنده الى اسكندر فما ارتضاه الصحابة واتفقوا على ان يجعل
مبداه هجرة النبي صلعم اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكان الهجرة يوم الثلثاء الثامن خلون من شهر ربيع الاول و
اول هذه السنة اعني المحرم كان يوم الخميس بحسب الامر الاوسط وعلى قول اهل الحديث ويوم الجمعة بحسب الرؤية
وحساب الاجتماعات ويعمل عليه اكثر الازياج لا زيج المعتبر فانه عمل على يوم الخميس وكان اتفاقهم على ذلك
في سنة سبع عشر من الهجرة وسنو هذا التاريخ عند من لا دراية له بحساب حركات النيرين قمرية حقيقية
وكذا شهورها لان مباديها رؤية الهلال وقد يكون تاما اى ثلثين يوما واكثر المتوالية منها اربعة وقد يكون
ناقصة واكثر المتوالية منها ثلثة وعند الحساب كلاهما قمرية اصطلاحية ومن مراعى الشهور من قصد
الحقيقة جعل المبدا اى جعل من قصد الحقيقة من جملة المراعين للشهور المبدا امرا طبيعيا كرؤية
الهلال وهو لاهل الشرع اى المسلمين والعرب او الاجتماع الحقيقي وهو لاهل الهند والترك او الاجتماع
الوسطي وهو لاهل الحساب ولما اخذوا الشهر حقيقيا قريبا اخذوا السنة ايضا قمرية كان المبدا هلالا
او اجتماعا ومن اقتصر على التقريب وهم اهل الحساب الذين اخذوا مبدا الشهور الاجتماع جعل بعض
الشهور ثلثين مع ان ما بين الاجتماعين وهو الشهر القمري تسعة وعشرون يوما واثنى عشر ساعة واربع واربعون

دقيقة وبعضها تسعة وعشرين مع اتراك هذا الشهر للحساب واصطلح على زيادة ايام تسمى كبايس للكسر الزايد
على النصف وتفصيل ذلك انهم وجدوا ما بين الاجتماعين تسعة وعشرين يوما واحدى وثلثين دقيقة وخمسين
ثانية من دقايق الايام وهو من حيث الساعات اثنا عشرة ساعة واربع واربعون دقايق وهي الحاصلة من ضرب
اربع وعشرين عدد ساعات اليوم بليلته في الكسر المذكور تحقيقا لان نسبة الكسر المذكور الى الساعات واجزائها
المجهولة كنسبة اليوم بليلته الذي هو ستون دقيقة من دقايق الايام الى اربع وعشرين ساعة والمجهول هو الثاني
ولما كان المقسوم عليه هو الستون فالضرب بنو برو لما اصطلحوا على اخذ الكسر الزايد على النصف صحيحا وارادوا ان
يجروا من الشهور بالايام بلا كسر اخذوا المحرم الذي هو اول شهور السنة القمرية ثلثين يوما لكون الكسر زايدا عن النصف
وصفر تسعة وعشرين لذهاب النصف عنه بما احتسب في المحرم فلم يبق الا ضعف فضل الكسر الزايد على النصف
اعني ثلث دقايق واربعين ثانية وهو غير ملتفت اليه لقصوره عن النصف وصار ربيع الاول ثلثين يوما و
ثانيهما تسعة وعشرين ويبقى من الكسر بعد الحساب في الجزء الثالث الفضل وهكذا ياخذون شهرا ثلثين و اخر
تسعة وعشرين الى ان يكون ذو الحجة تسعة وعشرين فلو كان الكسر الزايد نصفا فقط واخذ ستة اشهر ثلثين
وستة اشهر تسعة وعشرين لم يبق في السنة شيء من الكسر ولكنه اكثر من نصف يوم باربع واربعين دقيقة واذا
ضربناها في اثني عشر عدد الشهور حصل خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهي ثمان ساعات وثمان و
اربعون دقيقة وهي خمس وسدس من يوم هو اربع وعشرون ساعة سدسها اربع ساعات وخمسها اربع ساعات
وثمان واربعون دقيقة وهذا الخمس والسدس من يوم اثنان وعشرون دقيقة من يوم فيبقى بعد اخذ
شهر تاما وشهر ناقصا في اخر السنة اثنان وعشرون دقيقة من يوم على ان اخذ ذو الحجة تسعة وعشرين
ناقصا فاذا فعل بشهور السنة الثانية مثل ما فعل بشهور الاولى واحتسب لذي الحجة في الثانية مثل ما في الاولى صار
المجموع اربعا واربعين دقيقة وهو زايد على النصف فيوخذ ذو الحجة في السنة الثانية ثلثين يوما ويذهب
في السنة الثالثة من الكسر اللازم بعد كل سنة ستة عشر دقيقة بما اعتبر في السنة السابقة ويبقى ست دقايق
فينضم الى الكسر اللازم من السنة الرابعة ويصير المجموع ثمان وعشرين دقيقة وهو اقل من النصف فاذا انضم
الى كسر السنة الخامسة صار المجموع خمسين دقيقة وهو اكثر من النصف فيجعل ذو الحجة في هذه السنة ثلثين
يوما ويذهب من الكسر اللازم في السنة السادسة عشر دقايق ويبقى اثنتا عشرة دقيقة فينضم الى كسر السنة
السابعة ويصير المجموع اربعا وثلثين دقيقة فيوخذ ذو الحجة فيها ثلثين يوما وعلى هذا القياس يوخذ ذو الحجة
ثلثين يوما في السنة العاشرة والثالثة عشرة والسادسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرين والرابعة
والعشرين والسادسة والعشرين والتاسعة والعشرين ومن ثم اعتبروا في اعتبار الكسر مجاوزة النصف جعلوا الحجة

في السنة

في السنة الخامسة عشرة ثلثين يوما بدل السادسة عشرة وعلى التقديرين اذا اخذ ذو الحجة في السنة التاسعة والعشرين
ثلثين يوما بقي عليهم لتمام يوم اثنتان وعشرون دقيقة فيجبر بالكسر اللازم في سنة الثلثين ويتم عدد ايام الشهور
بلا كسر في كل ثلثين سنة ثم يستانف الدور والسبب في ذلك ان الكسر اللازم في سنة واحدة اثنتان وعشرون دقيقة
كما مر ونسبته الى ستين بالخمس والسدس وهما انما يصحان من ثلثين فثلثون خمس يوم ستة ايام وثلثون سدس
يوم خمسة ايام والمجموع احد عشر يوما وتسمى هذه الايام كبايس وكذا السنون الواقعة هي فيها لان الكبس هو اللف
والطي ولانهم لما لفوا الكسور وجمعوها واحدا سمي كبيسا وكبيسة فسنوا الكبيس على ترتيب بهز يجوح ادوط ولهذا
قيل بهزيجوح ادوط كبايس العرب ولهم ايضا كبس اخر تفصيله انهم كانوا يستعملون شهور الاهلة وكان حجهم الواقع
في عاشر ذي الحجة كان يسير لهم سنة ابراهيم عم دايرا في الفصول كما في زماننا هذا فارادوا وقوعه دايما في زمان ادراك
الغلات والفواكه واعتدال الهواء اعني اوايل الخريف ليسهل عليهم السفر وقضاء المناسك فكان يقوم في
الموسم عند اجتماع العرب خطيب يحمد الله ويثني عليه ويقول انا ازيد لكم في هذه السنة شهرا وهكذا افعل في كل
ثلث سنين حتى ياتي حجكم في وقت يسهل فيه سافركم فيوافقونه على ذلك فكان يجعل المحرم كبيسا ويوخر اسمه الى
صفر واسم صفر الى ربيع الاول وهكذا الى اخر السنة فكان يقع الحج في السنة القابلة في عاشر المحرم وهو عاشر
ذي الحجة عندهم لانهم لما سموا صفر بالمحرم وجعلوه اول السنة صار المحرم لاحق اخر السنة وذا الحجة ويقع في السنة
محرمان احدهما راس السنة والاخر يسمونه بالنسيء اي الاخير والموخر يقال نسات اي اخرت وذلك قوله تعالى
انما النسيء زيادة في الكفر وبالجملة فيصير شهورها ثلثة عشر وعلى هذا يبقى الحج في المحرم ثلث سنين متوالية ثم
ينتقل الى صفر ويبقى فيه كذلك الى اخر الاشهر ففي كل ست وثلثين سنة تقريبا يكون كبيستهم اثني عشر شهرا اقربيا
وقيل كانوا يكبسون اربعا وعشرين سنة باثني عشر شهرا وهذا هو النسيء المشهور في الجاهلية ولمن كان الاول
اقرب الى مرادهم وبالجملة اذا انقضى سنتان او ثلث وانتهى النوبة الى الكبيس قام فيهم خطيب وقال انا جعلنا
اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة للذي بعده وحيث كانوا يزيدون النسيء على جميع الشهور بالنوبة
حتى يكون لهم في سنة محرمان وفي اخرى صفران فاذا اتفق ان يتكرر في السنة شهر من الاربعة الحرم نباهم
الخطيب بتكرره وحرم عليهم واحدا منهما بحسب ما يقتضيه مصلحتهم ولما انتهى النوبة في ايام النبي صلعم الى ذي الحجة وتم
دور النسيء على الشهور كلها حج في السنة العاشرة من الهجرة لوقوع الحج فيها في عاشر ذي الحجة وقال الا ان
الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله تعالى السموات والارض يعني برجوع الحج واسماء الشهور الى الوضع الاول
ثم تلا قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى اخر الاية هذا كله على ما هو المشهور وعلم ان العرب
واهل الشرع مخالفان في الاهلة فاهل الشرع ياخذون من الروية الى الروية شهرا والعرب ياخذون شهورا ثلثين

وشهر التسعة وعشرين ويكبسون الاشهر والسنين بالطريق المذكورة وما وقع من القوم في هذا المقام من موافقة اهل
الشرع والعرب مسامحة منهم فتاملوا ومن مراعى السنين من قصد الحقيقة جعل المبدا كون الشمس في جزء بعينه من الفلك
وهو كالاعتدال الربيعي لما وقع عليه الاختيار لانه حيوة العالم بعد موته واخضرار النباتات بعد ايباسها واثمرتها
ونماؤها بعد جمودها وخمودها واعتدال الهواء وبدو نشو المواليد بابرها وفي زماننا في التاريخ الملكي يوخذ
مبدا السنة هذا الجزء واول يوم من السنة يوم يكون الشمس نصف نهاره في الحمل لا يكون في نصف النهار السابق
عليه الا نصف في الحمل وفي المواليد يوخذ مبدا السنة زمانا يكون الشمس جزء كانت فيه عند الولادة ويوخذ الطالع
في الوقت الذي وصل الشمس الى ذلك الجزء وهو طالع التحويل وطالع سنة المولود وعليه المدار وقريب من الاعتدال
الربيعي الاخذ مبدا الاعتدال الخريفي والظاهر انه معتبر عند العرب في الجملة حيث اعتبروا يوم المهرجان كالنيروز
لانقل بشرى ولكن بشرها ان غرة الدلائى ويوم المهرجان على ما يحققه بطليموس في اوائل هذه المقالة في اول
فصل منها ومن اقتصر على التقريب جعل السنة ثلثمائة وخمسة وستين مع انها ازيد باقل من ربع واصطلح على زيادة
يوم في كل اربع سنين للارباع في اخر شباط باخذ الشباط في كل اربع سنين مرة تسعة وعشرين يوما ولم يلتفت
الى الكسر الناقص منه الى من الربع وفي بعض النسخ فلم يلتفت بالفاء وهذا اشارة الى ما فعله اهل الروم باخذ الكسر
ربعا تاما لتسهيل الحساب فزادوا في كل اربع سنين يوما في اخر شباط كما مر وقيل انهم وجدوه ربعا تاما وذكر
محيي الدين المغربي ان بعض ارصادهم دل على ان هذا الكسر اقل من الربع بقليل وبعضها على انه اكثر منه بقليل
فاختاروا الربع لهذا ومنهم من لم يلتفت الى الربع ايضا حذرا من وقوع الكسر في العدد كما في تاريخ القبط والتاريخ
اليزدجردي اما الاول فيجيء في الاصل واما الثاني فهو تاريخ قديم وهو تاريخ الفرس وسنوهم شمسية اصطلاحية
هي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وكذا شهورهم الاثنى عشر اصطلاحية لكونها ثلثين ثلثين والخمسة الزائدة على
مسترقة ولواحق وابتداء هذا التاريخ كان في زمان جمشيد ثم انهم كانوا يجددون في زمان كل سلطان عظيم
لهم وكذا ياخذون الكسر ربعا تاما كالروم الا انهم يزيدون في كل مائة وعشرين سنة شهرا لا في كل اربع سنين
يوما على المسترقة او على اخر شهر لانهم يسمون كل يوم من المسترقة ومن الشهر باسم خاص هو اسم ملك عندهم ولهم زمزمة
في كل يوم بذلك الاسم فلو زادوا في عدد ايام الشهور او المسترقة لبطل زمزمتهم واسماء شهورهم فروردين ارديبهشت
خرداد تير مرداد شهريور مهر ابان اذر دي بهمن اسفندارمذ واصحاب هذا التاريخ كانوا ينقلون الشهر
الزائد من شهر الى شهر حتى اذا كان في سنة فروردين تكرر بعد مائة وعشرين سنة ارديبهشت وهكذا الى اخر
الاشهر وكانوا ياخذون المسترقة من ذلك المكرر ليامنوا عن الغلط في تعيين الشهر المكبوس اذ لم يكن له
عندهم اسم على حدة وكانوا يكررون اسماء احد في السنة المتالفة بل كانوا يحفظون الشهر المكبوس على نوبة متوالية

واذا وقع

واذا وقع الكبس في الفروردين عدوا ايامه خمسة وثلثين وكان مبدا السنة اردبهشت وسموه فروردين الى
انقضاء مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان انتقل النوبة الى اسفندارمذ ماه فيصير ايامه خمسة وثلثين ومبدا السنة
فروردين وذلك في الف واربعمائة واربعين سنة ويسمى دور الكبس ولما جدد التاريخ ليزدجرد بن شهريار
بن كسرى المعروف بالعادل كان قد انتهى الشهر الزائد الى ابان ماه لمضي تسعمائة وستين سنة من دور الكبس و
كان المسترقة في اخره ولما ذهب الدولة على يديه في زمان ابن عفان حيث انهزم عن محاربة العرب فاختفى حتى
قتل في بيت طحان بمرو والشاهجان بقيت المسترقة تابعة لابان بلا نقل وكبس ولهذا بين بعضهم في اخره ابقاه له
على حاله ونقلها بعضهم الى اخر اسفندارمذ ماه لانه اخر السنة ومبدا هذا التاريخ يوم الثلثاء وهو اول يوم
من سنة ملك فيها يزدجرد بن شهريار اخر ملوك العجم وهو الثاني والعشرون من ربيع الاول سنة احدى عشر
وكان سني هذا التاريخ وشهورهم خالية عن الكسر كان اكثر الزيجات مبنيا عليه ثم انه لما استقاد الدولة الى السلطان
جلال الدين ملكشاه السلجوقي امر الحكماء الذين في حضرته ومصاحبته وهم ثمانية منهم الخيام والكوكري
بافتتاح التقويم بطلوع الشمس لاعتدال الربيعي فوضعوا التاريخ الملكي في ذلك الزمان وجعلوا مبداه نزول
الشمس اول الحمل واول السنة يوم يكون الشمس في نصف نهاره في الحمل وسموه بالنيروز السلطاني فسنوه
شمسية حقيقية وكذا شهورهم اذ اعتبرت بحلول الشمس في اوائل البروج كما فعله بعد المنجمين واذا اخذت
ثلثين ثلثين والحقت المسترقة باخر السنة وكبس الكسر في كل اربع سنين او خمس يوم ليوافق اول السنة الحمل وزوال
الحمل كما فعله اكثر المنجمين كانت اصطلاحية واسماء شهورهم اسماء شهور الفرس الا ان تلك يقيد بالقديم و
هذه بالجلالي وكان في وقت وضعه قد انتهى نزول الشمس الحمل في الثامن عشر من فروردين القديم فهم جعلوا
اول فروردين الجلالي وجعلوا الثمانية عشر كبيسة ولما اخذنا الشهور ثلثين ثلثين والمسترقة الحقت الاخر
كما هو طريق الاكثر صار استعمال المنجمين له في زماننا اكثر لخلوه عن الكسر ولما كانت الحاجة في ضبط الحركات قبل
تحقيق مقادير السنين والشهور الحقيقية ماسة الى حساب لا بد منه عندها اختار كل طائفة من الحساب واحدا
من هذه المصطلحات كما مر كلها مفصلا فاستعمل بطليموس تاريخ المصريين المنسوب الى القبط المصطلحة قديمة
لان للقبط تاريخين احدهما المحدث وايامه كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلاثين واسماء شهورهم
غير اسماء شهورهم والخمسة تزاد في الشهر الاخير واول سنتهم هو التاسع والعشرون من اب الرومي ومبداه حين
استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن الثاني القديم بالفين وسبعة عشر الف يوم وماتين واحدى
وتسعين يوما وثانيهما القديم وسنته خالية عن الكسر المصطلحة سنوه على ثلثمائة وخمسة وستين سواء وشهوره
على ثلثين سواء لخلوه عن الكسر التابعة للشهور وشهورهم الاثنى عشر هي التي تسمى توت باوفي اثور [illegible] طوبى

ماخرفا تا اوت فریوش ماخو دباری ابنی ماشوری وتلحقها بعد ماشوری الایام الخمسة وهی المسترقة وتسمی
لواحق وقد وافق هذا التاریخ تاریخ الفرس المستعمل عند المحدثین وهم الحکماء الثمانیة التی اجتمعوا فی زمن
السلطان ملکشاه منهم الخیام واللوکری وجددوا التاریخ الیزدجردیة القدیمة باسمه بادنی تغییر کالمشروح
فی عدد الشهور والایام الزائدة الی التاریخ الذی اسماء شهوره فروردین اردیبهشت خرداد تیر مرداد شهریور
مهر آبان آذر دی بهمن اسفندارمذ خصوصا اذا جعلت الخمسة المسترقة فی آخر اسفندارمذ فلم عرفت التاریخ
الیزدجردی انه لما جددوا التاریخ لیزدجرد بن شهریار کان قد مضی من دور الکبیسة مائة وستون سنة
فانتهی الشهر الزائد الی آبان فکانوا یزیدونه فی آخره فلما ذهبت دولة الفرس علی یده فلم یتم نظام من جملة
التاریخ وبطل دور الکبیسة بقی کما کان حتی مضی ثلاثمائة وخمس وسبعون سنة من اول ملك یزدجرد وتم
دور الکبیسة ودخلت الشمس الاعتدال الربیعی فی فروردین وانتقلت الخمسة الی آخر اسفندارمذ وصارت
الی آخر السنة واهل فارس نقلوها الی آخر اسفندارمذ وفی بعض النواحی ترکوها فی آخر آبان ماه ظنا منهم
ان هذا دین المجوس فلا یجوز علیه التغییر وعلی هذا فالحاق الخمسة بآخر اسفندارمذ مناسب لتاریخ القبط حیث
الحقت آخر الشهر الاخیر فیه ایضا کمال المناسبة هذا ولا یخفی علیك انه اذا کان الکبیسة دائرة ففی مائة وعشرین
سنة لابد من تکرر شهر ووقوع الخمسة المسترقة تلوه وعلی ای تقدیر سواء بقی الخمسة فی آخر آبان ماه او فی آخر
اسفندارمذ فاذا لم یدر ولم یتغیر الخمسة ولا تکرر الشهر ولا کبیسة فتاریخ الفرس الیزدجردیة باق والا فهذا
تاریخ آخر مشترك معه فی بعض الاشیاء تامل تعرف وکان من عادة القدماء تعریف سنی تواریخهم باسنادها
الی السنین التی جلست ملوکهم فیها فاسندها بطلمیوس الی جلوس ملك وقت جمیع الارصاد التی استعملها
فی کتابه بعده وهو بختنصر الاول الذی هو من ملوك الکلدانیین وهو متقدم علی بختنصر الذی خرب
بیت المقدس بمائة وثمان وثلاثین سنة کما هو علی الالسنة لیطرد اسناد الجمیع الی مبدأ واحد ووضع الاصول
الاوساط علیه وقد اسند البعض الی سنة وفاة الاسکندر فالتاریخ المستعمل عند بطلمیوس کثیرا فی هذا
الکتاب هو تاریخ بختنصر وقلیلا وفی بعض المواضع هو تاریخ الاسکندر وقد استعمل بعض اهل زماننا ایضا
تاریخ الاسکندر کما نبه بقوله علی ما استعمله بعض اهل زماننا وهی ای وفاة الاسکندر بعد مضی اربعمائة
وعشرین سنة مصریة من تاریخ بختنصر والمحدثون یسندون تاریخ الفرس الی جلوس یزدجرد بن شهریار
الی آخر ملوك العجم علی ما هو المشهور فمبدأ تاریخ الفرس کان بعد مضی الف سنة وثلثمائة وتسع وسبعین
سنة وثلثة اشهر من مبدأ تاریخ بختنصر وکان بعد مضی تسعمائة وخمسة وخمسین سنة مصریة وثلثة اشهر
من مبدأ تاریخ وفاة الاسکندر واول فروردین طابق اول خواق واول توت طابق سادس دیماه وذلك

لانه قد مضی

لانه قد مضی من اول السنة المصریة ثلثة اشهر ووصل الی اول الرابع وهو خواق فصار اول فروردین اول خواق
لان اول السنة الیزدجردیة هو اول یوم جلس فیه یزدجرد علی السریر وهو اول یوم من اول شهر هو فروردین و
قد کان اول خواق ذلك الیوم فان لم یکن الخمسة فی آخر ماشوری وا اول توت کان اول توت الذی هو رأس
السنة المصریة هو اول دیماه الذی هو اول العاشر من الیزدجردیة فلوجود الخمسة هناك فی المصریة وفی آخر
اسفندارمذ ماه فی الیزدجردیة لا لمکان الخمسة فقط صار اول توت سادس دیماه ولو کان الخمسة فی الیزدجردیة
فی آخر آبان ماه لطابق اول توت اول دیماه وینتقل کل واحد من التاریخین الی الآخر بزیادة هذا المبلغ او نقصانه
منه والانتقال ههنا سهل لانه لابد ان واحدا من الثلثة معلوما حتی یمکن الانتقال منه الی المجهول فعلی تقدیر
معلومیة کل واحد یمکن الانتقال منه الی کل من الاخیرین ومضروب المثلث فی الاثنین ستة فان کان المعلوم
تاریخ یزدجرد واردنا النقل الی تاریخ بختنصر زدنا علیه الفا وثلثمائة وتسعا وسبعین سنة وجعلنا ما مضی
من اول فروردین ایاما وزدنا علیه تسعین یوما لاجل الشهور الثلثة التی کانت مع السنین القبطیة وقسمنا
المجموع علی ثلثمائة وخمسة وستین عدد ایام السنة القبطیة فما خرج صحیحا هو عدد السنین نزیده علی عدد
السنین القبطیة السابقة فان بقی نقسمه علی ثلثین عدد ایام الشهور القبطیة فما خرج صحیحا هو عدد الشهور
التامة القبطیة فان بقی فهو عدد ایام الشهر الذی انتهی النوبة الیه او المسترقة ان انتهی الیها النوبة وان اردنا
النقل الی تاریخ الاسکندر زدنا علی الیزدجردی ما بین التاریخین وجعلنا الیزدجردی ایاما وزدناه الی
السنین والشهور الاسکندریة کما مر فی القبطی نظیره وان کان المعلوم تاریخ بختنصر واردنا النقل الی الیزدجردی
نقصنا منه الفا وثلثمائة وتسعا وسبعین سنة من السنین البختنصریة فما بقی نقصنا منه ثلثة اشهر تامة
بختنصریة ان کان السنة الناقصة المصریة اکثر من ثلثة اشهر وان لم یکن اخذنا من السنین التامة سنة
ونقصنا منها ثلثة اشهر وتمم العمل وان اردنا النقل الی الاسکندری جعلنا کله سنینا کان او شهورا ایاما
ثم رددنا الی السنین والشهور الاسکندریة وان کان المعلوم هو تاریخ وفاة الاسکندر واردنا النقل
الی الیزدجردی او القبطی ایا ما کان جعلنا المعلوم کلها ایاما وزدنا علیها ایام بین التاریخین فی الاول
ونقصناها عنها فی الثانی ثم قسمنا المجموع او الباقی علی ثلثمائة وخمسة وستین فما خرج صحیحا هو عدد السنین
وما بقی قسمناه علی ثلثین ان لم یکن اقل فما خرج صحیحا هو عدد الشهور التامة وما بقی هو عدد ایام شهر النوبة
او الخمسة وان کان اقل فهو عدد ایام الشهر الاول الذی هو فروردین او توت لکن لما کان تاریخ وفاة
الاسکندر فیه کبیسة فی کل اربع سنین بیوم فکان السنة فی الحقیقة ثلثمائة وخمسة وستین یوما وربع یوم
فاذا اردنا تحصیل ایامها ضربنا عدد السنین فی ثلثمائة وخمسة وستین وربع فی الشهر [illegible] قسمنا علیها و

اذا اردنا معرفة السنة الكبيسة طرحنا عدد السنين المعتبرة اربعة اربعة فان بقي ثلث من السنين التامة فالسنة
الحاضرة كبيسة والا فلا وهذا انما يكون في القبطي واليزدجردي كبيسة ولا كبس فالتحصيل اسهل ولا نحتاج الى معرفة
الكبيسة وايضا اذا اردنا رد احدهما الى الاخر فيمكن الرد بدون الرد الى الايام لان سنيهما موافقة
بلا كسر بل بلا تفاوت لا باعتبار الاشهر والزيادة والنقصان بلا احتياج الى الرد الى الايام وايضا يحصل
الفرق بينهما وبين الاسكندري ان فيهما اشهر النوبة ابدا ثلثون وفي الرومي شهر النوبة مختلف فان بعض
الاشهر ثلثون وبعضها احد وثلثون وواحد وهو شباط في غير السنة الكبيسة ثمانية وعشرون وفي
سنة الكبيسة تسعة وعشرون وقد تساهل الشارح الفاضل في العمل ولم يلاحظ الكبيسة في الاسكندرية
الرومية وسوى بينها وبين البختنصرية ولا انه خلاف الواقع والظاهر انه لم يلتفت لظهوره واعتمادا على الشهرة
كما لا يخفى فهذا ما اردت تقديمه واعود الى الكتاب **الفصل الاول** في مقدار زمان السنة الشمسية
الحقيقية التي هي مدة مفارقة الشمس جزءا من منطقة البروج الى معاودتها الى ذلك الجزء بحسب على ما هو مختار
بطليموس وقيل مدة مفارقة الشمس من وضع خاص لها مع كوكب ثابت معين بعينه الى عودها الى ذلك الوضع
والعبارة وان كانت مطلقة لكن المطلق ينصرف الى الكامل وايضا الاطلاق مصطلح في هذا الفن وايضا فالظاهر
ان اللام للعهد والمعهود هي السنة الشمسية الحقيقية لما لا الحقيقة والاصطلاح طارد بجوز ا فقد يمكن
لنا ان نعلم ما اشكل فيه الاوائل من هذا البحث اي بحث مقدار زمان السنة الشمسية فانهم دونوا في كتبهم ما
سنح لهم في تعليل القول فقد يمكن لنا اي يمكننا العلم بما قالوا الموجود في كتبهم ولنا طريق الى الخلاص من الشك
الموجود فيها وخاصة ابرخس الجامع الى العناية الالهية والالطاف الربانية والفيوضات الصمدانية والاجتهاد
في تحصيل الكمالات الانسانية والعلوم والمعارف الالهية ايثار الصدق في دقيق الاشياء وجليلها سيما
في الارصاد وهو حكيم عالم من الحكماء الكلدانيين وكان قبلنا بعلم الارصاد وعمل الالات ورصد الرصد الحقيقي
وبحث فيه المباحث الصحيحة واقام الحجج والبراهين المحكمة وعمل الالات الجليلة وكان زمانه بعد زمان منطن واقطيمن
الراصدين بقريب من ثلثمائة سنة وعليه اعتمد المصنف في ارصاده وان دقق عليه هنا وابن الضعيف كتاب اسرار
النجوم في معرفة الدول والملل والملاحم وقد نقل الى العربي كتاب جليل يشهد لمؤلفه بتبحره في هذا النوع وكان
منطن واقطيمن الراصدين قبله وعلى رصدهما كان الاعتماد قبل ان ما اجتمعا على الرصد بمدينة الاسكندرية
وكان زمانهما قبل زمان المصنف بخمسمائة واحدى وسبعين سنة والمصنف صحح حركات الكواكب المتحيرة ما نظر الى
الارصاد البابليين اذ لم يكن لاصحاب اليونانيين في ذلك ارصاد اوثق منها فان اكثر سبب تحيره تعليل التشكيك
وبيان منشاء الشك انه وجد زمان نسبة الشمس بقياس عودها الى احدى نقطة الفصول الاربعة اقل منه

اي من هذا الزمان بقياس عودتها الى الثوابت اي بقياس عودة الشمس الى مقابلة ثابتة بعينها بعد المفارقة
عن تلك المقابلة بعينها واما العودة الى المقابلة فالقياس اليها وان كان ممكنا بالنسبة الى الكواكب البعيدة
عن منطقة البروج التي لا تحترق بشعاع الشمس لكنه مشكل واما بالنسبة الى الكواكب القريبة من المنطقة المحترقة
بشعاعها فليس يمكن اصلا ووجه الاقلية ان عودة الشمس الى جزء من منطقة البروج كاحدى النقط الاربع
مثلا هي دورة واحدة من حركة الشمس فقط والعودة الى ثابتة بعينها هي دورة من حركة الشمس مع حركة تلك
الثابتة في زمان دورة الشمس والثانية اكثر من الاولى وهذا انما يصح على راي بطليموس حيث لم يذهب الى حركة
الممثلات وجعل الشمس متحركة بحركة الخارج المركز فقط واما على راي المتاخرين القائلين بحركة الممثلات وجعل
الشمس متحركة بحركة الخارج والممثل معا فالامر بالعكس لانه حينئذ بالنسبة الى الجزء اكثر لانه مؤلفة من حركتين وما بالنسبة
الى الثابتة اقل لانها متحركة بحركة الخارج فقط لانجبار حركة الممثل بحركة الثابتة والايراد على اصل التشكيك بانه ما
عده ورفيه فانه يكون هذا انما يقاس القمر طلب زمان شهره الى الشمس مدفوع بانه انما يرد ذلك على ابرخس لكن
حركة الثوابت متعينا عنده وليس فليس لانه وان وجد حركة الثوابت لكنه ما عينه لغموضه ولاحتياطه على ما
نقله المصنف عنه هنا وليعلم ان هنا احتمالات ستة لانه اما ان يكون الاوج اعني البعد الابعد متحركا وهي حركة
الممثل اولا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون العودة الى جزء من الممثل اعني جزءا من منطقة البروج واما ان
تكون الى جزء من الخارج المركز والعودة الى الجزء من المنطقة اما ان يكون جزءا غير ثابت هو موضع ثابتة من
الثوابت او جزءا ثابتا غير متحرك بحركة ثابتة **الاول** ان يكون الاوج متحركا كما هو راي المتاخرين والعودة الى
جزء من المنطقة هو موضع ثابتة كما رصده ابرخس قياسا الى الثابتة فالسنة عبارة عن دورة الخارج ويكون
ازمانها متساوية ومقدار زمانها مدة دورة حركة الخارج فقط لانجبار حركة الثابتة بحركة الاوج **الثاني**
ان يكون الاوج متحركا والعودة الى جزء من المنطقة غير متحرك بحركة الثابتة فالسنة عبارة عن دورة الشمس
متحركة بحركة الخارج والاوج معا وتكون اقل من دورة الخارج بقوس مثل ما يقطعه الاوج من الممثل وتكون
السنين ازمانها غير متساوية فليكن لبيان ذلك ا ب ج د قطعة من فلك البروج ونقطة ا هي التي الحدث
اليها العودة من الشمس دورة وسنة ولتكن هي نقطة اول الجوزا و ب نقطة تماس الفلك الخارج المركز
و البروج وقت ابتداء حركة الشمس من نقطة ا ولتكن اول السرطان و ج نقطة تماس الفلكين وقت
العودة الاولى ولتكن اول الدقيقة الثانية من السرطان و د موضع تماسهما وقت العودة الثانية و
لتكن اول الدقيقة الثالثة من السرطان وقد وضعت حركة الاوج متساوية فيكون ب ج مساويا
ل ج د وهما مقدار دقيقة مثلا كما فرضنا ونأخذ ا ك م مساويين لـ ب ج د وهما ايضا مقدار دقيقة

فيكون ك اول الدقيقة الثانية من الجوزاء وم اول
الدقيقة الثالثة منها ونخرج من مركز فلك البروج
وهو مركز العالم ومركز المثل وهو نقطة ل الى نقطة
ا ك م خطوط ذ ا ن ك ز م و نرسم من فلك
الخارج المركز في الاوقات الثلثة قسي به ح ح ط ا ل ن ى فلان اب مساو لـ ك ح ولم ا لم
يكون قسي ب ه ح ح ذ ل متساوية وايضا فلان اح ك ع متساويان فقوس ط ح بساوي قوس ك ن وفي
العودة الاولى من فلك البروج يكون قد بقي الى تمام العودة في الفلك الخارج المركز زمان سير ك ن المساوي
لط ح والى تمام العودتين جميع ل ن ى وليس ك ن بمساو لـ ن ى لانهما على زاويتين متساويتين عند فلك
البروج والشمس زمان متساو لا يقطع من الفلك الخارج المركز قسيا متساوية فاذن ما بقي من الزمان الى
تمام العودة في الفلك الخارج المركز في العودة الاولى في فلك البروج ليس نصف الزمان الذي بقي الى تمام العودة
في الفلك الخارج المركز في العودة الثانية في فلك البروج فاذن ليست العودات في فلك البروج متساوية فالى
الشمس فقد عمل جميع المحدثين كابرهيم بن سنان وابي جعفر الخازن مع ما وجدوا من حركة الاوج على اخذ زمان
السنة من عودتها في فلك البروج واستعملوا التعديل في حركة الاوج وليس الذي وقع من الخلاف في ازمان السنة
من هذه الجهة فقط اذ لعله من ما يفوت الراصدان بدركه من الثواني والثوالث وما وراءها وبرفع ذلك
الى الدقايق والدرج او ان طال الزمان بين الراصدين او من قبل خلل في الآلة اما في الصغر بان لا يكون
مثلا صحيحة الاستدارة او القسمة واما في النصب اذا لم يقع في حقيقة سطح معدل النهار واما لتغيرها
بتطاول الازمان كما عرض لحلقة النحاس المنصوبة بالاسكندرية بان خرجت من موازاة معدل النهار
ثم قال وههنا سبب آخر يقتضي اختلاف زمان السنة وهو توهم اناس من افاضل هذه الصناعة الاقبال
والادبار بسبب حركة قطب البروج على نقطة غير قطب الكل وحكى ايضا بطلميوس على القدماء حكايات
مختلفة في زمان سنة الشمس يوجب ان يكون زمان السنة على عهدهم اكثر مما كان على عهده والحاصل
ان وجود سنة الشمس صعب وما حصل مقداره بالحقيقة الى زماننا هذا وهو من اصعب المعاني التي
في السماء ثم قال ولا باس ان يوخذ زمان السنة من العودة في فلك البروج فانها وان كانت مختلفة
فانها في السنين القليلة قليلة الخلاف لا يكاد يحس ويدرك ويمكن تصحيح ذلك بقياس بعضه ببعض
كما عمل بطلميوس في الاشياء المغلوطة بعضها ببعض حتى يخرج له ما لا يكون بينه وبين الحقيقة قدر
يحس حتى يعاد بذلك الى الاقرب من الحقيقة الثالث ان يكون الاوج ساكنا والعودة الى جزء

من المنطقة هو موضع ثابت من الثوابت فيكون السنة دورة من الخارج مع قوس يقطعها الشمس في زمان
حركة الثابتة في زمان الدورة مع القوس ويكون ازمان السنين مختلفة لان القوس من الخارج التي يقطعها
الشمس زمان الثابتة وان كانت بالنسبة الى مركز الخارج متساوية في السنين لكنها تختلف بالنسبة الى مركز البروج
وفلكها غير متساوية لا ازمنة في السنين فلا يكون ازمان عودات الشمس في فلك البروج في السنين متساوية
كما في الاحتمال الثاني ويكون الثابتة بمنزلة الاوج الرابع ان يكون الاوج ساكنا والعودة الى جزء من المنطقة
هو ثابت غير متحرك بحركة الثابتة فهذا هو مختار بطلميوس وهو اقل بالقياس الى الثالث وكان الثالث هو
العودة الى الثابتة كما رصده ابرخس وهذا هو العودة الى الجزء كما رصده المتصدة وعلى هذا فالسنة عبارة عن دورة
من الخارج فقط فان كان العودة الى جزء من المنطقة ويكون ازمان عودات الشمس في فلك البروج متساوية
الخامس ان يكون الاوج متحركا والعودة الى جزء من الخارج المركز ويكون السنة مولفة من دورة من الخارج
وقوس يقطعها الاوج في مدة دورة الخارج ويكون ازمان عودات الشمس في فلك الخارج غير متساوية لان حركة
الاوج غير متساوية الازمان فيها المتساوية بالنسبة الى مركز الخارج السادس ان يكون الاوج ساكنا
والعودة الى جزء من الخارج المركز فالسنة عبارة عن دورة من الخارج فقط ويكون ازمان عودات الشمس
في فلك الخارج متساوية فهذا ما ذكر من الاحتمالات والثاني هو مختار المتاخرين كما مر مفصلا والثالث هو
مختار ابرخس والرابع هو مختار بطلميوس ومن ذلك توهم ايضا ان لكرة الثوابت حركة بطيئة الى خلاف الجهة
اليومية كالاكر المتحيرة وسياتي ان الوقوف على تلك الحركة لها لكرة الثوابت يبتني على العلم بحركات النيرين فيل
فيلزم الدور على ابرخس قلنا انما يلزم الدور لو عين قدر حركة الثوابت لكن المشهور انه وجد اصل الحركة وما
عين قدرها لا حتياطه ويكفي في اصل الحركة ان يكون العودة الى الجزء اقل من العودة الى الثابتة ثم تعيين
قدر حركة الثابتة لما كان موقوفا على تعيين قدر حركة النيرين فلو كان تعيين قدر حركة النيرين موقوفا
على تعيين قدر حركة الثابتة لدار واذا لم يكن المراد تعيين القدر فلا دور ويمكن ان يوجه ان مراد المص انه
لما كان العلم بمقدار زمان السنة بالقياس الى العودة الى الثابتة موقوفا على العلم بمقدار حركة الثابتة و
العلم بمقدار حركة الثابتة موقوف على العلم بحركات النيرين فيلزم الدور لكن الكلام في انه اذا كان ابرخس
قايلا بحركة الثوابت فيقاس مرة الى العودة الى الثابتة ومرة الى العودة الى الجزء فلا شك ان حركة الشمس هي العودة
الى الجزء لا الى الثابتة كما اختاره المص فما سبب تحير ابرخس وكيف ازال المص الشك وما قاله واختاره هو
عين مراد ابرخس فان خير ان التوهم ليس في موقعه لان المص ايضا قايل بها ويمكن ان يوجه ان المراد ان العلم
بهذا الوجه توهم وفيه ما فيه لانه عين ما اثبتها المص به ونحن نرى ان لا يقاس الشمس في طلب زمان سنتها الى

غيرها اى غير الشمس مما يجوز ان يتحرك من الكواكب ثابتة كانت او سيارة اذ لو اعتبر ذلك لكان زمان السنة
مركبا من زمان حركة الشمس ومن زمان حركة ذلك المتحرك او فضل زمان احدهما على الاخرى ويلزم من ذلك
التفاحش في التخمين والتباعد عن التحقيق الذي هو المقصد لا الغير فوقع على ما توهم البعض بل يعتبر عوداتها الى
نقطة لا تزول من النقاط التي على منطقة البروج التي تتحرك الشمس فيها فان احق العودات بالاعتبار اما من جهة
التعاليم فعودات الى تشكلات واحدة بعينها اما في المكان كسعة مشرق ما بان يجعل سعة مشرق ما بعينه كسعة
مشرق نقطتي الانقلاب مثلا او الاعتدال على ما يقتضيه قوله الا النقاط الاربع التي هي المبادي وح يكون سعة
المشرق للاعتداليين على سبيل التجوز والتسامح والا فليس للاعتداليين سعة مشرق مبدا للسنة والعودة الى
ذلك الوضع بعينه هو السنة ويمكن ان يكون المراد كسعة مشرق ما ان كانت كما في الانقلابين لا مطلقا كما توهم
او غاية ارتفاع ما مطلقا بعينها مثلا بالقياس الى افق ما سعة المشرق او نصف نهار بعينه في غاية الارتفاع لغا
ونحر ارتياد واما في الزمان كمقدار ما بعينه للنهار او الليل في موضع من الارض بعينه لاختلاف مقادير الليالي
والنهر للنقاط الاربع في البقاع المختلفة بالعرض من الارض وليس في جميع الادوار للمبدا اى لمبدا السنة الشمسية
باعتبار سعة المشرق وغاية الارتفاع ومقدار النهار والليل في البلاد الواحد حد معين ليس مثله للغير الا
النقاط الاربع وان كان لغيرها حدود معينة لكن لا مثل هذا التعين التي هي المبادي الاولى لاقسام دائرة
البروج قال ابو الريحان في القانون المسعودي لما ان الدائرة المطلقة منقسمة بنصف قطرها اسداسا كذلك
عظماها على الكرة بعظم مثلها منقسمة ارباعا فالتربيع والتسديس شكلان في الدائرة اولان حصل فيهما الحد ها
وكرر الاخر من عند اطراف الاول فانقسمت باثني عشر قسما متساوية وذلك احد اسباب الاثني عشرية البروج
وبيانه ان دائرة البروج تنتصف بالمعدل وتتربع بالمارة بالاقطاب فبهذين العظيمين في الكرة تربعت
البروج وهو احد الاولين وهذه النقاط صارت معتبرة اولا ومتعينة بالطبع ثم قسم كل قسم منها بثلثة اقسام
متساوية بان اخرج من طرفي كل قسم نصف القطر الذي هو وتر السدس متقاطعا فانزلا الاقسام الثلثة
فصارت الاقسام اثني عشر حاصلا من ضرب مخرج الربع في السدس بعد اخذ الوفق وهو المخرج المشترك
لهما ولما كان هذا الاعتبار مترتبا على التربيع لا طبعا بل اعتبارا صارت النقاط الاربع مبادي لاقسام
البروج ثم انك علمت من عبارة القانون ان لهذا التقسيم اسبابا اخر ويمكن ان يكون اخر منها انه لما كان
في نفس هذه المنطقة اثنتا عشرة صورة ممتازة مختصة بخواص واثار غريبة كما ذكر في الكتاب ان الاثار للصور
لا للحصص الفلكية مع ان هذا العدد يشتمل على اكثر كسور تكون في الاعداد القريبة منه صار سببا لهذا التقسيم
ووجه اخر ان الشمس تقطع هذه المنطقة في السنة وما هو قريب منها باعتبار سير القمر اثني عشرة دورة فاعتبرت

سنة قمرية فالسنة الشمسية قياسا على القمرية المنقسمة باعتبار الدورات اثني عشر طبعا انقسمت منطقة
مدار الشمس اثني عشر ايضا اعتبارا ووجه اخر ان هذا العدد لم يزل لشرف وخاصية بها استاثرت واختصت
بهذا التقسيم كما اختص الاوصياء من سائر الانبياء بهذا العدد وكذا الشهور وكذا النقباء وكذا الاسباط
وكذا الصور التي على نفس المنطقة ثم لا يخفى ان سعة مشرق الانقلابين شمالا وجنوبا متساويتان ولا تزيد
سعة مشرق الشمس عليهما وسعة مشرق الاعتداليين لا حقيقة بل تجوزا ومشاكلة كما هو الحق لا كما توهم على
منتصفهما وكذا غاية ارتفاع الصيفي اعظم ارتفاعات الشمس في معظم المعمورة وغاية ارتفاع الشتوي اصغر
الارتفاعات وغاية ارتفاع الاعتداليين بقدر نصف مجموع غايتي الارتفاعين وكذا زمان نهار الصيفي اطول
من غيره والشتوي اصغر من غيره ونصف مجموعهما نهارا احد الاعتداليين وكذا زمان الليل فان الاول اصغر
والثاني اكبر ومجموعهما ضعف ليلة احد الاعتداليين وهذا كله ظاهر لكن الكلام في ان هذه التشكلات وان كانت
لها حدود معينة ليس لسائر البروج مثلها انما يصلح للمبدائية اذا كانت في غاية ارتفاع ما او سعة مشرق ما
في عين احدى النقاط الاربع وهذا نادر جدا بل لا يقع الا في قرن مرة فكيف يقع في كل سنة والتخمين يجعله
كالقياس الى الثوابت في عدم التحقيق والجواب انه يعتبر في عين احدى النقاط وان كان العود في سنين كثيرة
الى وضع مثله في عين احدى النقاط بعينه ثم نقسم على عدد السنين ونظيره في الرصديات كثيرا ونأخذ التفاوت
بالحساب اذا كان قبل نصف النهار او بعده في عين احدهما ونزيد او ننقص كما في ارصاد الميل الاعظم وهذا ليس
تخمينا بل تحقيق ولو سلمنا انه تخمين فليس بضائر كالقياس الى الثوابت على ان القياس الى الثوابت انما كان باطلا
لانه يلزم الدور لا لانه يلزم التخمين لانه يرد قوله بعدم الحذر مثل قياس القمر في طلب زمان شهر والى الشمس
كما مر على ما قرره المصنف صريحا واما من جهة الطبيعة فعودات الى احوال متشابهة للهواء متعلقة بالشمس
وارتفاع الحد ودية ذلك نقط الفصول الاربعة التي بها تتباين الفصول ايضا في معظم المعمورة التي وقعت
الارصاد فيها التي ضبطها الاربعة وان كانت ثمانية تتباين بها وبغيرها وان كانت اثنين فالاعتدالان
فقط كما في عرض تسعين والاحوال المذكورة كحرارة خاصة للهواء او البرد او الاعتدال الى العود الى تلك الحرارة
والحالة لا مثل غاية الظل حتى يعود اليها حال السنة فان الظل ليس حال الهواء والعود الى الثوابت لا يصلح
لذلك اى لجعله مقدار السنة الشمسية الحقيقية على ما مر من جعل وضع ما للشمس مع الثابتة كمقابلة ما او
تربيع ما او غيرهما مبدا للسنة حتى تعود الى ذلك الوضع بعينه لانا نجدها اى الثوابت متحركة فالعود اليها
اى فالحركة العودية التي الى تلك الثابتة لا الزمان المتخلل بين مفارقة الشمس لتلك الثابتة والعود اليها لان
الزمان ليس بمركب من الحركة وتقدير الزمان نصف يكون مركبا من الحركتين حركة الشمس وحركة تلك الثابتة

ان حركة الشمس بحيث لا يكون العود من حركتها انقطاع سكون الثابتة فيكون متعلقا بالعود لا مطلقا
الى حركتين الا انه لا يتم الكلام ولا يلزم ان يكون ذلك ما فيه من العود الى المتحيرة حتى فلا يكون العود الى
الثوابت اولى من العود الى المتحيرة فكما يعتبر العود الى واحد من الثوابت لا العود الى جميع الثوابت لانه لا يمكن
يعتبر زمان السنة مقدار زمان حركتي الشمس وذلك الكوكب كما في الشهر القمري كذلك يمكن ان يعتبر العود
الى احدى المتحيرة الا الى جميع المتحيرة بالوهم والعرض بما هو بديهي البطلان في اعتبار الاخذ سنة وبما هو
خلاف المقايسة ويعتبر زمان السنة مقدار حركة الشمس وحركة ذلك الكوكب ويختلف ازمنة السنين بسبب اختلاف
حركة الكوكب في اجزاء البروج اختلافا فاحشا والاستقامة والوقوف والرجوع بل بلا اختلاف والعرض
الثاني بانه لما كان الثوابت متفقة الحركة والمتحيرة مختلفة الحركة بالقلة والكثرة فتعيين احدها دون الباقية
في الصورة الثانية ترجيح بلا مرجح والكل لا يصلح لو لم يرجح بخلاف الصورة الاولى وايضا حركات كل واحد منها مختلفة
بالزمان بسبب الرجوع والوقوف والاستقامة فيكون عودة الشمس اذن تارة اقل زمانا وتارة اكثر بخلاف
الثوابت فظهر الفرق والترجيح وفيهما نظر اما الاول فلان وجه المعارضة بانه لما كان الثوابت متفقة الحركة والمتحيرة
مختلفة الحركة بالقلة والكثرة فتعيين احد الثوابت دون الباقية ترجيح بلا مرجح والكل لا يصلح لو لم يرجح لانه يلزم
مبادي متعددة كثيرة مختلفة للسنة مما انه لزم المعترض في الاصل بان الكل لا يصلح لو لم يرجح لانه يلزم مقادير
مختلفة للسنة فاهو مرجح في المبادي المختلفة للسنة فهو مرجح هنا في مقادير مختلفة للسنة بخلاف المتحيرة
المختلفة الحركة بالقلة والكثرة لانها لما اتصفت بالقلة والكثرة والاتصاف بالصفات المختلفة يوجب الترجيح
في نفس الامر وان لم نعلم بخصوصه كما ان اصل الزمان مقدار الحركة والحركات المستديرة الوضعية الفلكية الصالحة
لحفظ الزمان كثيرة مع ان الزمان مقدار حركة واحدة مخصوصة من تلك الحركات المختلفة بالقلة والكثرة كما قلتم فما
هو مرجح في اصل الزمان فهو مرجح ههنا الثاني انه يحصل الاعتراض هو انه لما كان الكل في المتحيرة لا يصلح والبعض ترجيح
بلا مرجح والكل في الثوابت يصلح من غير ترجيح البعض فلا فساد في الكل في الثاني دون الاول وهو باطل لانا انما قلنا
فاية من الثوابت واخذنا السنة لا الى جميع الثوابت كلا فيه ويثبت عليه كلامك فاذا اجريت في المتحيرة اجريت
بالنسبة الى واحدة منها لا الى جميعها فيكون الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الثابتة والمتحيرة سواء الثالث لا معنى
للقلة والكثرة في حركات المتحيرة اللهم الا ان يريد بهما السرعة والبطوء فان قلت سلمنا على الاول منهما ان مقصودنا
اصل مقدار زمان السنة وهو لا يختلف بالنسبة الى اي ثابتة من الثوابت بخلاف المتحيرة واختلاف المبادي و
اعتبار المبدأ للسنة من ثابتة دون اخرى اعتباري لا يضر تعددها واختلافها بخلاف اصل المقدار قلنا كما كان
المبدأ اعتباريا كذلك اصل المقدار ايضا اعتباري كما ان ابرخس اعتبر من العود الى الثابتة وبطليموس من العود

الى جز

الى جزء من المنطقة وهو اقل من الاول بمقدار حركة الثابتة وهذا الخلاف صريح في انه اعتباري وايضا
الزمان والحركة الفلكية مطلقا امور مخصوصة ازلية لا اجزاء لها اصلا الا بالاعتبار شهورا كانت او سنين
او اسابيع او اياما او ساعات او دقائق والذي يخطر بالبال انه لما كان الثابتة متحركة بخلاف الجزء من المنطقة
فاراد ابرخس من القياس الى الثابتة القياس الى امر محسوس ثم ينقص حركة الثابتة من العودة ويكون الباقي
مقداره او مقدار زمان السنة الشمسية كما هو راي بطليموس لا المجموع كما في الشهر القمري لكن لما كان مقدار
الثابتة غير متعين عند اهل الامر الى الان بتعيين فصار سببا لهذه الاعتراضات والا فلا معنى لاخذها بالقياس
بالجزء الى الثابتة وايضا السنة الشمسية عبارة حقيقة من دورة الشمس لا دورتها مع شيء اخر والشهر القمري
على خلاف الاصل فلا يقاس عليه مع انه وجد امر اخر وكذا اليوم وعلى هذا فلا يرد على ابرخس شيء من الاعتراضات
لان بعد نقص حركة المتحيرة يبقى الباقي في دورة الشمس في القياس الى الثابتة المشهورة لا العدم جواز غيرها في القياس
واما الاعتراض الثاني فالنظر فيه ان لا اختلاف لازم في السنة الشمسية مطلقا على المشهور الذي هو لا اخذ بالقياس
الى الجزء او الثابتة لا بالنسبة الى الجزء من الخارج اما على راي بطليموس وعدم حركة الاوج فلانه وان كان الخارج في
تحركا بمقدار مجموع حركة الخارج والاوج على المذهب الاخر لكن بالنسبة الى منطقة البروج مختلفة كما هو مفصلا
نعم بالنسبة الى منطقة الخارج متشابهة واما على راي المتاخرين وحركة الاوج فلانها بالنسبة الى منطقة البروج
مختلفة كما مر مفصلا وكذا بالنسبة الى الثابتة فسواء اعتبرت السنة بالنسبة الى الثابتة او المتحيرة فهي مختلفة فالفرق
والترجيح غير ظاهر بل ضايع نعم بالنسبة الى الثابتة الاختلاف اقل وبالنسبة الى المتحيرة الاختلاف اكثر فيمكن
الترجيح من هذا الوجه مع انه يمكن دفعه بانه لما كان اصل الاختلاف مشتركا بينهما فهما سواء وقلة الاختلاف
وكثرته لا يوثر في اصل المقايسة ولا في صحتها بل في السهولة والصعوبة وهو سهل لا يضر بالمقايسة الى ايهما كان
قال ابو الريحان في قانونه ان ابرخس لما وقف من حركة الاوج على مثل ما وقفنا عليه علم ان الادوار في فلك
البروج التي هي السنون للشمس لا يتساوى وان الحركة الوسطى اذا كانت في فلك الاوج كانت الادوار متساوية
نقصدها سوينا من السنين لا اختلاف فيها فكانه كان الفحص لان الحركة التي نعم الاوجات هي التي لكرة الثوابت
نقصد معرفة الادوار المستوية من مقارنات الشمس للكواكب الثابتة وعوداتها الى كل واحد منها وظن بطليموس
انه يقصد بذلك مقدار السنة فالزمه من ذلك ما يلزم ان سنة الشمس اذا كانت عوداتها الى الثوابت بجميع غير
ابرخس ان يجعلها عوداتها الى احد السيارة فيكون للشمس سنون كثيرة ولمن ينوب عن ابرخس ان يقول في
جوابه ان السنة اظهر حالا من ان يخفى على النبات والحيوان فضلا عن الانسان انها المدة الحاوية فصولها الاربعة
بعود الشمس الى مكانها من فلك البروج فاطلق السنة ولا فان تقييدها بسبب السنة الوضعية المنسوبة الى النجم

ثم اعلم ان في اقصدها الانها لا يثبت على مقدار واحد حتى يطلطلي سير الشمس الاوسط وادوارها المتساوية التي
يقيس عليها فلك الاوج دون فلك البروج ولم يحصل يقين من الارصاد بما يوقفنا على مقدار حركة الاوج من جهة موافقته
فيها فلت الى ما ثبت عليه من موافقة حركة اوجات الكواكب المتحيرة حركات الثوابت وان خالفتني في اوج الشمس
دلت او افعلت غير لظهور حركته لي فكان الحركة عامة جميعها فان دورة الشمس في فلك اوجها عندي مساوية
لعودتها الى الثابتة قلت اسمها سنة حتى تشتمل على وتلك من المحال ولو وجدت دورة حركاتها المستوية من
عوداتها الى المتحيرة لما رغبت عن طلبه منها والغرض من هذا النقل ابراز ما فيه ولبيان البعض ما ذكرنا وحينئذ
اي حين جعل السنة لا المبدا العودة الى المتحيرة ولم يرتبط غاية الربط يكون للسنة ازمان مختلفة اختلاف
حركاتها اي حركات كل واحدة من المتحيرة فانها تسرع تارة وتبطئ وتستقيم وترجع الى غير ذلك من الاحوال
المختلفة التي تعرض لها في دورة واحدة والجواب عن الاعتراض الذي مر وهو ان اعتبار الثوابت وان كان سالما
لا اختلاف ازمنة السنين لكن الاختلاف الحاصل باعتبار المتحيرة اكثر فلا يكون اعتبار الثوابت دون المتحيرة له
ترجيحا بلا مرجح بل ما ذكر بطلميوس بقوله وايضا فلا يكون ذلك باولى يبني على الحكم بانه لا اختلاف للثوابت في
حركاتها باطل لانه لا نزاع في عدم اختلاف الثوابت في حركاتها وحدوث اختلاف ازمنة السنين ليس لهذا
الاختلاف حتى يجاب بهذا بل بسبب عدم تشابه حركة الخارج بالنسبة الى منطقة الثوابت كما مر انما
فاذن زمان سنة الشمس انما يتحقق باعتبار عوداتها الى احدى النقط الاربع مرصودة بالحقيقة يتخللها
اكثر ما يقدر عليه من المدة واقصاها لانه كل ما كان بين رصدي عودتين الى نقطة من النقاط الاربع من
العودات المرصودة بالحقيقة مدة اطول من المدد التي يقدر الراصد عليها كان استخراج التفاوت اسهل
واوضح واقرب الى التحقيق لان الكسر لعله مما لا يوقف عليه في الارصاد القريبة فلا يوجب الوصول اليه الا
الارصاد المتباعدة التي يجتمع منها اختلاف ذو قدر يلتفت اليه في الارصاد القريبة استناده الى اختلاف نصب
الالات اقرب وايضا فان الزمان اذا طال فيما بين الرصدين وقسم على ما بينهما اقل الخطاء الذي يقع فيهما اذا
كان وصغر مقداره في السنة الواحدة من ذلك الخطاء وقد تشكك ابرخس في تساوي ازمنة السنين
ايضا بعد ما مر من الشك الناشي من وجدان زمان سنة الشمس بقياس عوداتها الى احدى نقط الفصول
الاربعة اقل منه بقياس عوداتها الى الثوابت ولما كان السنة عند ابرخس هي العودة الى الثابتة بعد
قبول حركة الثابتة وكان مقدار حركة الثابتة غير متعين عنده لزم من ذلك الشك في مقدار السنة الشمسية
كما اخبرنا انفا واما تشككه بالتشكك في تساوي زماني عودتي الشمس الى نقطة من المنطقة والى ثابتة من
الثوابت فنافي لاصل المتن حيث قال فان اكثر سبب تحيره انه وجد زمان سنة فصرح انه وجد احدهما

اقل من

اقل من الآخر فكيف تشكك فيه وقد وجده وصرح بان هذا الوجدان سبب الحيرة والشك فكيف صار نفس الشك
لاختلاف وجده في ارصاد متوالية لذلك اي لتحقيق زمان سنة الشمس على ما يقتضيه قوله زمان سنة الشمس
انما يتحقق لا لتحقيق تساوي ازمنة السنين لان التساوي باطل في نفس الامر وعند الجمهور فكيف حققه كما حكيه
اي حكى الاختلاف الذي وجده في ارصاد متوالية وانما يحكي حكايته لحكاية ارصاده وهو قوله وفي هذه اما التوليات
كذا واما الربيعيات فكذا الى اخر ما نقله واما قوله وهو معترف بذلك فانه قال انه فهو اخذ اعتراف من الخصم ودليل
على ان نسبة الاختلاف الى الالات اولى ولا دخل له في الحكاية فانظر الى تفسير بعض الشراح اللايق بالحكاية
التي حكاها المحقق الدواني في حاشية حاشية المطالع حيث فسره وقال كما سيحكيه فيما سياتي من قوله وهو
معترف بذلك يعني انه اعترف ان التفاوت وقع بسبب الالات او التقصير في العمل وذلك لانه قال فقد فات
عنا تحصيل ربع في الانقلابين وهو دليل على ان التفاوت انما كان لتقصيرهم لا للازمنة السنين فانظر
الى ما في هذا الكلام من الخبط والخلل ونحن نعد في اليها ارصاد الكثيرة مستقصاة ولم نجد الكسر الزائد على
الايام الثلثمائة والخمسة والستين مخالفا للربع بشيء يعتد به فلذلك لم يقع لنا الشك فيما وقع له لان
ان سبب الاختلاف الذي وجده هو الخلل الواقع في الالات اما في الصغر من عدم صحة استدارتها
او قسمتها واما في نصبها بان لا يكون في سطح معدل النهار واما بتغيرها بسبب تطاول الازمان وعدم الاقبال
الادبار من اسباب الخلل حل نعم لما كان مرتبا عند الخصم لم يسند الاختلاف اليه الا الى اختلاف في مقادير ازمنة
وهو معترف بذلك في ارصاد الانقلابين اذا اعترف ان احد الانقلابين صيفيا او شتويا بعينه اليه سنة فانه
قال اني لا ادفع ان يكون قد ذهب علينا وعلى ارشميدس في الرصد والقياس لتحصيل الى مقدار ربع التحصيل رفع
على انه فاعل ذهب اي شيء علينا وخفي وقد ذهب مع ما يتعلق بها جملة خبر يكون واسمه ضمير الشان والمعنى اني
لا ادفع الاشتباه والغفلة والسهو عني وعن ارشميدس لكن هذه الامور في وقوعها مني ومنه لا انه وقع
قطعا في تحصيل زمان السنة فوقع الغفلة عن الثواني والثوالث والدقائق والاهمال مني ومنه وتزايد حتى صار
في السنين المتطاولة والاعمال المتتالية وهكذا الى ان حصل الاختلاف والتفاوت الى مقدار ربع يوم لا انه غفل
تغفل عن ربع يوم كما قيل بعض ان ابرخس بعد ما حقق امر الارصاد اعترف بانه كان قد غفل في الرصد السابق عن
ربع يوم كما ان ارشميدس ايضا غفل عن هذا وغرض بطلميوس انه لا يبعد ان يكون ابرخس قد قصر في تعيين الكسر
المذكور على ما ينبغي وان كان قليلا فانه اعترف بانه قد غفل او كان عن مقدار عظيم مثل ربع يوم فانظر الى هذا الكلام
حيث قطع بالاعتراف بالغلط مع انه يقول لا ادفع وقطع بان الغلط ابتداء مقدار ربع مع انه يقول الى مقدار ربع
الى غير ذلك ثم انه ان اراد ان يبين انه قد وقع الشك لابرخس في الاستوائين ايضا ووقع التفاوت في ارصاده

كبرا ونا ان الرصد السابق في قول بحكيه فعاك واما في الاستواءين فنقد ارد لارصاده المستفادة التي
رصد الله بالحلقة النحاس المنصوبة باسكندرية هي حلقة مجسمة من بعض المجسمات ذات السطوح يكون سطح محدبها
ومقعرها قطعتين من سطح اسطوانة مستديرة وحرفها سطحا وجهها فيظهرها حلقتين سطحيتين متساويتين
وطريق نصبها في البقاع التي لها عرض مكان الرصد الدائرتين النحاسيتين او اللبنة المذكورتين في
تحقيق الميل الكلي والقوس بين الاعتدالين [illegible] بعلم العروض في الفصل الحادي عشر من المقالة الاولى وينصب الحلقة
على خط الاعتدال مائلة على سطح الافق بحيث لو اخرج من وسط اعلى الحلقة عمود على سطح الافق وقع على خط نصف
النهار بحيث يكون ميلان سطحها من سطح الدائرة التي لا سمت لها بمقدار عرض البلد ويكون زاوية تقاطع
الحلقة سطح الافق بقدر تمام عرض البلد ويكون ميلانها الى الافق في جهة الجنوب فيكون سطح وجه
الحلقة في سطح دائرة معدل النهار فاذا اظل النصف الاعلى تمام نصف الحلقة الباطنة ليستدل بذلك على
ان الشمس في سطح معدل النهار لان شعاع الشمس حينئذ استقامة مركز العالم وح يكون في سطح معدل النهار
الذي مركزه مركز العالم ولما كانت الحلقة منصوبة في سطح المعدل فمتى كانت الشمس بين الاستواء الربيعي
والاستواء الخريفي وهو نصف سنة تقريبا يكون احد وجهي الحلقة وهو الاعلى الذي على القطب الظاهر
مضيا دائما والوجه الاخر مظللا دائما فاذا وصل الاستواء الخريفي اضا كلا وجهيها انا ويستدل بذلك
على ان الزمان زمان الاستواء فاذا جاوزته ابتداء اضاءة الجانب الاخر من بسيطها المقعر ويستدل به على
ان اليوم يوم الاستواء ويكون بعد ذلك وجهها الاخر وهو الاسفل الذي على القطب الخفي مضيا دائما والوجه
الاخر مظللا دائما الى ان وصل الى الاستواء الربيعي فيضئ كلا وجهيها انا ويستدل به على زمان الاستواء واذا
جاوزته ابتدا اضاءة الجانب الاول من بسيطها المقعر وانبأ عن يوم الاستواء لكن لما كان اظلال الا [illegible]
[illegible] اذا ابعدت عنها وكان المضي وهو الشمس ههنا اعظم من الحلقة المظللة كان ظل النصف الاعلى
من الحلقة مخروطيا فالجانب الاعلى اذن لا يظل كل الاسفل ولكن اذا تساوى الضيا آن عن جنبتي الظل
في باطن النصف الاسفل فتمام ذلك تقدم الاظلال التام فاذا ابتدا بالاضاءة احد جانبي الاسفل يستدل بذلك
على ان اليوم يوم الاستواء واذا اضاء الجانبان معا بالسوية وحصل به وسط الظل على وسط الحلقة بذلك
على ان الزمان زمان الاستواء في الرواق وهو مقدم البيت او سقفه التي دون سقفه العليا وكتاب و
غراب بيت كالفسطاط والسقيفة مقدم البيت المعروف بالمربع على وزن منظر المنزل في الربيع
التي ينبئ عن يوم الاستواء بابتداء اضاءة بسيطها المقعر بالشمس من احد الجانبين فان كان الاستواء
ربيعيا ابتدى الاضاءة من الجانب الشمالي وان كان الاستواء خريفيا ابتدى الاضاءة من الجانب

الجنوبي وهي اي ارصاده المستفادة من هذه الحلق بمعاينات فقد ذكر انه رصد بها الاستواء بعد مضي اربعمائة وثلثين
سنة من تاريخ بختنصر وقيل بعد خمسمائة وتسعة وستين سنة مصرية هكذا قيل وكلا القولين غلط اذ بعد مضي
خمسمائة وسبعة وثمانين سنة مصرية من تاريخ بختنصر لان هذه السنة هي السنة التاسعة والستون والمائة من
مبدا الدور ومبدا الادوار مقدم على ممات الاسكندر بست سنين فاذا انقضى الست من هذا العدد بقي مائة
وثلثة وستون سنة وهي الماضي من وفات الاسكندر الى هذه السنة فاذا زدنا هذا الماضي على ما قيل وفات
الاسكندر من مبدا تاريخ بختنصر وهو ما بين التاريخين وهو اربعمائة واربع وعشرون سنة مصرية صار خمسمائة
وسبعة وثمانين سنة مصرية كما ذكرنا في السنة السابعة عشر من الدور الثالث من ادوار فيلبس بالياء المثناة
من تحت بعد الفاء والباء الموحدة بعد اللام المفتوحة وهي المضبوط في سائر الكتب المعول عليها وفي
بعض [illegible] بالقاف بعد اللام قيل هو والد الاسكندر ملك [illegible] وقيل تلميذ ارسطو وقال ابو الريحان هو اخو الاسكندر
ولعل الاشتباه انما وقع بسبب كونهما سميين وزمان كل دور من هذه الادوار ست وسبعون سنة لانه قال في
اواخر الفصل فكان بين رصدها وبين ما رصد في عهد ارسطرخس ٤ سنة خمسين من الدور الاول المذكور
وهي سنة ٤٤ من ممات الاسكندر فدل ذلك على ان مبدا الادوار قبل ممات الاسكندر بست سنين و[illegible]
قبل ذلك [illegible] بعده ٢٨٥ سنة في السنة الثالثة لانطونيس وهي سنة ٤٦٣ من ممات الاسكندر
ثم اول الدور الى هذا الرصد اعني الرصد الخريفي لبطليوس ٤٦٩ سنة وبين هذا الرصد والرصد الخريفي
لابرخس الواقع في سنة ١٧٨ من ممات الاسكندر وهي سنة اثنتين وثلثين من الدور الثالث من ادوار
فيلبس ٢٨٥ فاذا انقضنا ذلك ٤٦٩ بقي ١٨٤ سنة وهي مقدار دورين وزيادة ٣٢ سنة [illegible] بقي
لدورين كاملين ١٥٢ سنة فقدر الدور المذكور ٧٦ سنة وايضا قال في الاخر واعترف ابرخس ايضا بذلك
كما ذكر في كتابه في زمان السنة الشمسية وذلك في ٢٤٥ سنة من اول الدور الى هذا الرصد ١٩٥ سنة نقصانها
سنة بقي ١٥٢ سنة وهي مقدار دورين كاملين فقدر الدور المذكور لفيلبس ٧٦ سنة كما قلنا والاصل في
تركيب هذا الدور انما كان ايام ١٩ سنة قمرية وسبعة اشهر كايام تسعة عشر سنة شمسية بالتقريب على ما ياتي
بيانه في حركات القمر في اول المقالة السادسة فالاوائل سموها دورا صغيرا ولما كان حصتها من ايام الكبيس
اربعة ايام وثلثة ارباع يوم ضربوا السنين في اربعة لئلا يكون في ايام الدور كسر فحصل ست وسبعون سنة و
سموه دورا وايام الكبيس تسعة عشر يوما هكذا ذكر الشارح وانما قلنا بالتقريب لان تسع عشرة سنة قمرية
وسبعة اشهر ستة الاف وتسعمائة وستة وتسعون يوما واثنا عشر ساعة وثلث ساعة وايام تسع عشرة سنة
شمسية ستة الاف وتسعمائة وتسع وتسعون يوما وست عشرة ساعة ونصف تقريبا على راى بطليوس و

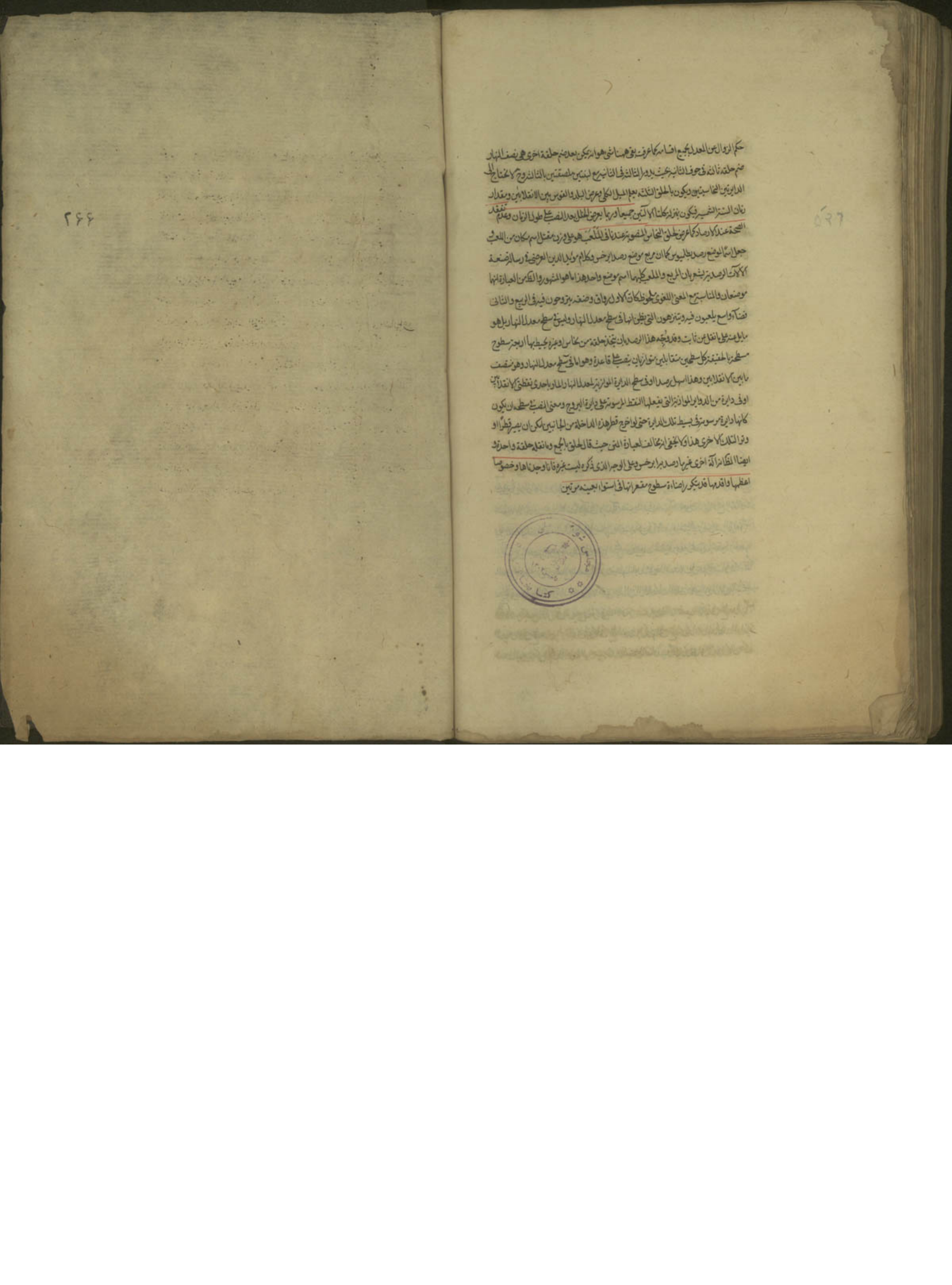
لاوقت ... ثلثة ايام ... ساعات بين ... عند المغيب في اليوم الكبيسي من شهر ماشيري وبعد ذلك
... غداة اليوم الرابع من اللواحق وكان يجب ان يكون بمقتضى زيادة ربع في كل سنة وسط النهار لانه لابد ان
يكون بعد ثلث سنين ثلاثة ارباع وكان الاستواء عند المغيب في الرصد الاول فينبغي ان يكون الاستواء في هذا الرصد
وسط النهار فيكون التفاوت ثلاثة ارباع وبعد سنة اخرى في وسط نهاره وهذا المطابق لمقتضى الربع بالنسبة
الى الرصد الثاني واما بالنسبة الى الرصد الاول فلما ثبت ان الكسر الذي يحصل في كل سنة ربع فينبغي ان يكون في آخر نهاره
عند المغيب كالرصد الاول وذلك في كل من الرصدين حق وبعد احدى عشرة سنة اخرى في الثاني في الثلثين من الدور
في نصف ليلة يتلوها رابع اللواحق وكان يجب ان يكون في غداته اي غداة رابع اللواحق لان كسر الارباع في احدى
عشرة سنة يصير يومين وثلثة ارباع يوم فاذا زدناه هذا على وسط النهار من اول اللواحق صار غداة رابع اللواحق
مع ان الاستواء في هذا الرصد نصف ليلة يتلوها رابع اللواحق فوقع التقدم ههنا ايضا بربع يوم وطريق
عرفان وقوع الاستواء نصف الليل هو ان يكون لحد طرفي بسيط مقعر الحلقة المضيئة في وقت الغروب
المتقدم على تلك الليلة المعلم ضوءه مساويا لضوء هذا الطرف قدر الضوء الطرف الآخر من بسيط مقعر
الحلقة المضيئة في غداة تلك الليلة فيكون الضوء غروبا وطلوعا مساويا في القدر في الطرفين فهذا دليل
على كون الاستواء في وسط الليل وهذا طريق خاص واما الطريق العام فهو انه اذا كان عرض البلد معلوما كان
ارتفاع الاعتدال معلوما لانه تمام العرض وعند من يعمل هذه الآلة كل هذا معلوم قطعا فيحصل غاية ارتفاع
الشمس في نصف النهار المتقدم والمؤخر ويوخذ الفضل بينهما ويضرب الفضل بين ارتفاع الاعتدال وغاية
ارتفاع النهار المتقدم في اربع وعشرين ساعة ويقسم الحاصل على الفضل بين غايتي الارتفاع فيخرج ساعات
بعد زمان الاستواء من نصف النهار المتقدم لان نسبة الفضل بين ارتفاع الاعتدال وغاية ارتفاع
النهار المتقدم الى الفضل بين غايتي الارتفاع كنسبة الزمان المجهول الى مجموع اليوم بليلته وبعد سنة اخرى
في غداته وهذا هو المطابق لمقتضى الربع ايضا بالنظر الى الرصد السابق وبالنظر الى سابق السابق يجب
ان يكون في نصف نهاره وبعد ثلث سنين وهو في السادس والثلثين في عشية ليلة يتلوها خامس اللواحق
وكان يجب ان يكون في نصفها لانه لما كان في الرصد السابق الاستواء في غداة رابع اللواحق فبعد ثلث
سنين لابد ان يجتمع من الكسر ثلثة ارباع واذا اضفناها الى الغداة صار نصف ليلة يتلوها خامس اللواحق
لا عشية ليلة يتلوها خامس اللواحق والظاهر من العشية بعد المغيب بساعة او اقل او اكثر كما هو المتعارف
في اللغة والعرف المتبادر الى الفهم لا المغيب كما توهم فوقع التقدم ههنا ايضا بقريب الى الربع لا الربع فوقع
الاختلاف في ثلثة مواضع احدها في الرصد الثاني حيث كان غداة اول اللواحق والقياس يقتضي

ان يكون

ان يكون في وسط نهاره وفي الرصد الثالث كان مطابقا وثانيها في الرصد الرابع حيث كان في نصف ليلة
يتلوها رابع اللواحق وكان يجب ان يكون في غداته والخامس كان مطابقا وثالثها في الرصد السادس حيث
كان في عشية ليلة وكان يجب ان يكون في نصفها فوقع التفاوت بثلثة ارباع تقريبا وكان بين الرصد الاول
والاخير تسع عشرة سنة لان الاول كان في السابعة عشرة من الدور الثالث والاخير كان في السنة السادسة
والثلثين منه وكان القياس يقتضي ان يكون الارباع في هذه المدة تسعة عشر ربعا مع انه اقل من ستة
عشر ربعا بشيء وهي اربعة ايام تقريبا وبعد القسمة على تسع عشرة سنة يكون حصة كل سنة من الكسر
الزايد اثنتي عشرة دقيقة واكثر من نصف دقيقة وهذا لا يوافق راي ابرخس في الزيادة والنقصان عن
ربع يوم ولا راي احد من المشهورين من الامم المشهورة فكيف يمكن القلب اليسير ما فيه من التفاحش مع
عدم الاتفاق الدال على الخلل في الارصاد غير مجاوزة للربع في كل واحد منها وهذا دليل على ان المراد بالعشية
ليس هو المغيب لا القائل بقدر الربع واقتضى ذلك تقدم العود على ما يوجبه الارباع بثلثة ارباع يوم تقريبا
في هذه المدة التسع عشرة سنين ثم اراد ان يبين ان الخلل الواقع في ارصاد ابرخس للاعتدالات الربيعية قليل
فقال واما الربيعيات فذكر انه كان الاستواء على وفق الرصد السابق الذي اشار اليه بقوله اذا قيس الى رصد
زمان آخر بناء على ان الكسر ربع في سنة اثنين وثلثين من الدور المذكور في غداة السابع والعشرين من شهر مخير
وان حلقة الاسكندرية الموضوعة لمعرفة زمان الاعتدال في يوم الاعتدال اذا اضاءت بالشمس من الجانبين او
ابتداء اضاءة احد الجانبين وجاوزت الاخرى اضاءت بالشمس من الجانبين معا بالسوا في الساعة الخامسة
فصار الاختلاف بسببه اذا قيس الى رصد زمان آخر بخمس ساعات تقريبا وعلى ما ذكرنا من ان المراد برصد زمان
آخر الرصد السابق فلا اشكال قال الشارح معناه ان حساب الاصول يقتضي ان يكون زمان الاستواء في غداة
السابع والعشرين ويقتضي الرصد ان يكون في الساعة الخامسة منه وهذا الجواب وان كان جيدا لكن بدون
التمسك برصد سابق لا يتم قطعا وقيل اراد بغداة السابع والعشرين اوايل نهار السابع والعشرين فلا ينافي
ان اضاءة الشمس الحلقة من الجانبين على السوا كانت في الساعة الخامسة فانظر ما في هذا الكلام من الخلل والخبط
قال ابرخس وكانت الارصاد بعد ذلك اي وكانت الارصاد التي وقعت بعد ذلك في كل سنة الى سنة
سبع وثلثين موافقة لحصص الارباع وفي سنة ثلث واربعين كان بعد نصف ليلة يتلوها الثلثون من شهر
ماخير وكان بمقتضى رصد سنة اثنتين وثلثين من الدور المذكور الذي كان الاستواء فيه في الساعة الخامسة
لابد ان يكون الاستواء في هذا الرصد بساعة قبل الغداة لان بين الرصدين احدى عشرة سنة والتفاوت
احد عشر ربعا فهي يومان وثلاثة ارباع يوم واذا زدناه على الساعة الخامسة يصير الاستواء في الرصد الثاني

الى الساعة الحادية عشرة من ليلة ... ها الثلثون من ملوغيرس انه بعد نصف ليلة ترفع القديم باقل من خمس
... في سنة خمسين عند المغيب من اول شهر ماموث وان كان بعد المغيب بخمس ساعات لطابق
الرصد الاول الذي في سنة ثلثين وثلثين بناء على ان الكبيسة لابن بسرو بين هذا الرصد ثمانية عشرة
سنة فيكون الكبيسة بستة ايام بعضا فاذا زدنا على الساعة الخامسة بعد الاستواء في الرصد الثالث في الساعة
الثالثة من ليلة يتلوها الثاني من شهر ماموث ويكون الرصد الثالث مطابق للرصد الثاني بلا تفاوت
وهذه الاختلافات كلها باعتبار استقامة الحلقة من الجانبين في الساعة الخامسة لا باعتبار وجدان
شمس الاستواء في ذات الساعة والا باعتبار مطابق كما توهم نعم في هذه الارصاد كثيرة اختلاف على ان
الخلل لا يختص بالانقلابين بل وفي الاستوائين ايضا من جهة الالات نفسها بان لم يكن صحيحة الاستدارة
صحيحة القسمة الى الاجزاء او لا يكون نحو اعلاها كنحو اسفلها او لا يكون سطح الحلقة المسطحة مستويا او غيرها
او من جهة نصبها بان لا يكون في سطح معدل النهار او لا يكون بحيث يقوم سطح نصف النهار عليها على قوايم
ونصف النهار ولذلك اشترط بعضهم ان تركب تلك الحلقة في حلقة اخرى تسمى حلقة نصف النهار وتقسم
الحلقة الاخرى المسماة بنصف النهار باربعة اقسام متساوية بخطين يمران بمركزها ويقسم كل قسم منها
بتسعين ويؤخذ من طرف احد الخطين بمقدار عرض البلد ويجزء ويفرض فيها عند ذلك جزء او فرضا
بقدر عرض حلقة المعدل وكذا في مقابله وتركب الحلقة المعدلية في الجزئين ثم ينصب الحلقة الثانية
النصف النهارية في سطح نصف النهار بحيث يكون طرف الخط الذي اخذ منه بقدر عرض البلد محاذيا
لسمت الرأس بان يكون ذلك الخط عمودا على سطح الافق وح يكون سطح الحلقة الاولى في سطح معدل
النهار ولا يزول عنها فقد يمكن ان يبلغ ربع يوم يعني ان الخلل في نفس الالات او في نصبها ليس مختصا
بالانقلابين كما عرف ابرخس بسبب كثرة تفاوت الميل هناك فان حصة درجتين من الميل لا يبلغ دقيقة
في الانقلابين وبادنى خلل وميل يتفاوت فاحشا بل هذا الخلل يجري ايضا في الاستوائين وذلك الخلل
الذي في الاستوائين من جهة الالة او النصب الذي يبلغ ربع يوم اذا كان الالة بجزء من ... من ثلاثة
الاف وستمائة من الدورة اي من دور نصف النهار فانا اذا قسمنا عرض الحلقة المعدلية اعني الحلقة النصف
النهارية التي بمنزلة عرض الحلقة المعدلية بثلثمائة وستين جزءا وكل جزء بعشرة اجزاء فيكون الاقسام ثلثة
الاف وستمائة قسم كل قسم ستة دقائق قال الشارح وانما خصص القسمة بهذا العدد لان الحلقة كانت عندهم
مقسومة به فكانهم قسموا كل درجة بعشرة اقسام يعني انهم لما قسموا الحلقة المعدلية بهذا العدد اختاروا
في قسمة العرض هذا العدد ايضا واعتبروا الالة الزيادة باعتبارها لانهم قسموا العرض بالفعل وكيف في حلقة نصف

النهار غير معمولة في رصد ابرخس وعلى هذا لا يرد على الشارح ما اورد عليه بعضهم من ان الظاهر ان الحلقة بتقسيم
بهذه الاجزاء ولا ايضا انه لا يحتاج الى قسمتها بالفعل لاجل هذا العمل بل الفرض والاعتبار كاف بل المراد
ان الحلقة المعدلية عن سطح معدل النهار بست دقايق اعني عشر جزء ودرجة اعني جزء من ثلاثة الاف
ستمائة جزء من دور نصف النهار فاما ان يزول عن سطح المعدل الى جانب القطب الخفي واما ان يزول الى
جانب القطب الظاهر فان كان الاول فان كان الاستواء هو الربيعي ينبغي ان يقطع الشمس بعد ان يظل الحلقة
سطح مقعرها ربع جزء من منطقتها في ربع يوم لانها في كل يوم تقطع درجة من منطقة البروج تقريبا حتى تصل
الى سطح معدل النهار فاذا اخذنا السنة من الاستواء الربيعي قبل العودة اليه بربع يوم استضاء الحلقة
من الجانبين وانما قلنا ربع جزء لان ميل الالة كان عشر جزء من محيط دائرة مقسومة بثلاثمائة وستين جزء
وباستقراء جدول الميل علم ان عشر جزء من الميل اي ست دقايق في حوالي الاعتدال الميل ربع جزء من دائرة
البروج فعلم ان الخلل في الاستوائين بربع يوم هو حركة الشمس في ربع جزء من المنطقة بسبب الزوال
وميل الالة بست دقايق عن سطح المعدل مع كثرة تزايد الميل هناك ففي الانقلابين مع قلة تزايد الميل
اولى فالى ما ذكرنا اشار بقوله فان الشمس اذا قطعت ربع جزء من دائرة البروج فعلت عشر جزء من الميل
على ما مر وظن ان تفاوت الاظلال على ما ذكره المصنف على نسبة تفاوت الارتفاعات المبنى على تفاوت الميل
الميل وليس كذلك لكن لما كان الاختلاف بين التفاوتين في النسبة ليس مما يحس به حكم بذلك وان كان
الاستواء هو الخريفي ينبغي ان يقطع الشمس من البروج ابتداء من الاعتدال ربع جزء حتى يظل الحلقة
سطح مقعرها وكما ذكرنا يمكن ان يكون التفاوت بين الارصاد المذكورة بربع يوم يكون لاجل ذلك لكن
الكلام في انه اذا كانت زايلة ففي العودة الى الزايلة لا يتفاوت السنون اصلا بل لا بد ان تكون الربع
محفوظا بلا تفاوت نعم اذا كانت الالة في الابتداء مضبوطة وفي الانتهاء او العودة زايلة وقع التفاوت
بربع زيادة ونقصانا لا نقصانا قطعا كما سنعرف تفصيله لكن في الارصاد المتتالية المتوالية التي نقل عن
ابرخس التي في بعضها الربع محفوظ وفي بعضها ليس بمحفوظ مع ان المحفوظة وغير المحفوظة مخلوطة بعضها
بالبعض كما عرفت من غير اصلاح لنصب الالة وضبطها ما يدل على خلاف ذلك بل عدم الاتساق والانتظام
صريح في انه ليس الخلل لاجل الزوال والالة لا تبقى بعد الزوال وان كان الثاني وهو الزوال الى جانب القطب
الظاهر فالامر بعكس ما ذكرنا في الربيعي والخريفي في الاولين فقد يرد ولهذا اذا نصبنا الالة في سطح مدار راس
السرطان او في سطح مدار راس الجدي فهو كما في سطح المعدل بل كونها في سطح اي مدار من المدارات الموازية
للمعدل اليومية ممكن وتكون العودة اليه بعينه مقدار السنة بلا تفاوت وكذا دولها في اي مدار كان حكمه



حكم الزوال عن المعدل لجميع اقسامه كما عرفت بقي ههنا شي هو انه يمكن بعد ضم حلقة اخرى هي نصف النهار
ضم حلقة ثالثة في جوف الثانية بحيث يدور الثالثة في الثانية مع لبنتين ملصقتين بالثالثة ولا يحتاج الى
الدايرتين المماسيتين ويكون بالحلق الثلاثة يعلم الميل الكلي وعرض البلد والقوس بين الانقلابين ومقدار
زمان السنة الشمسية فيكون بمنزلة كلتا الالتين جميعا وربما يعرض الخلل بعد النصب لطول الزمان وعدم تفقد
الصحة عند الارصاد كما عرض لحلق النحاس المنصوبة عندنا في الملعب هو على وزن مفعل اسم مكان من اللعب
جعل اسما لموضع رصد بطليموس كما ان مربع موضع رصد ابرخس وكلام مويد الدين العرضي في رسالة صنعة
الالات الرصدية يشعر بان المربع والملعب كليهما اسم موضع واحد هذا ما هو المشهور والظاهر من العبارة انهما
موضعان والمناسبة مع المعنى اللغوي ملحوظة كان الاول رواق وصفه يتروحون فيه في الربيع والثاني
فضاء واسع يلعبون فيه ويتنزهون التي يظن انها في سطح معدل النهار وليست في سطح معدل النهار بل هو
مايل عنه على ما نقل عن ثابت وقد وجه هذا الرصد بان يتخذ حلقة من نحاس او غيره يحيط بها اربعة سطوح
مسطحة بالحقيقة كل سطحين متقابلين متوازيان ينصب قاعدة وهو اما في سطح معدل النهار وهو منصف
ما بين الانقلابين وهذا اسهل رصدا او في سطح الدايرة الموازية لمعدل النهار المارة باحدى نقطتي الانقلابين
او في دايرة من الدواير الموازية التي يفعلها النقط المرسومة على دايرة البروج ومعنى النصب في سطحه ان يكون
كانها دايرة مرسومة في بسيط تلك الدايرة حتى لو اخرج قطر هذه الداخلة من الجانبين لكن ان يصير قطرا او
وترا لتلك الاخرى هذا ولا يخفى انه يخالف لعبارة المتن حيث قال الحلق بالجمع وما نقله حلقة واحدة
ايضا المطالة الة اخرى غير ذات الحلق لرصد ابرخس وعلى الوجه الذي ذكره ليست غيره فانا وجدناها وخصوصا
اعظمها واقدمها قد يتكرر اضاءة سطوحها مع انها في استوا بعينه مرتين



